U d'/of OTTAWA
39003001282531

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/perfectionchrtie02garr

45

Perfection chrétienne et Contemplation

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. 3e édition, 1 vol. in-16, 400 pp. Nouvelle Librairie Nationale, 3, place du Panthéon, Paris. **10** fr.

Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques. 5e édition, 1 vol. grand in-8°, 770 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris . . . . **30** fr.

Les Perfections divines (extrait du précédent, sans discussions philosophiques). 1 volume in-8° de 340 pp. Beauchesne éditeur . . . . . **12** fr.

De Revelatione ab Ecclesia catholica proposita. 2e édition, 2 vol. grand in-8°, 564-482 pp. Rome, F. Ferrari; Paris, Gabalda. . . . . **45** fr.

P. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Angelico, Rome

Perfection chrétienne et Contemplation

selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Ottawa
LIBRARY ANNEX

TOME II

« Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. »
(Joan., VII, 37.)

Éditions de La Vie Spirituelle
SAINT-MAXIMIN
(Var)

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Universitas
BIBLIOTHECA

Nous soussignés avons lu l'ouvrage du P. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., Maître en théologie, intitulé *Perfection chrétienne et Contemplation*, et nous en approuvons la publication.

Rome, Fête du Saint-Sacrement 1923.

Fr. Edouard Hugon, O. P., Maître en S. Théologie.
Fr. M.-Raymond Cathala, O. P., Lecteur en S. Théologie.

Imprimi potest.

Rome, 31 Mai 1923.

Fr. Lud. Theissling, O. P.,
Mag. gen.

Nihil obstat.

Pictavii, 22 Augusti 1923.

A. Chaperon.

Imprimatur.

Pictavii, die 25 Augusti 1923.

J. Braud, *Vic. gen.*

BX
4350.5
.G33
1923
V.2

CHAPITRE V

L'Appel à la contemplation ou à la vie mystique

ARTICLE I

Les divers sens du mot appel

1° *Appel général et éloigné*, 2° *Appel individuel et prochain*. 3° *Appel suffisant*, 4° *Appel efficace*.

Lorsqu'il est question de l'appel à la contemplation mystique proprement dite, si l'on se demande : Cet appel est-il général ou particulier? il importe de bien préciser le sens du mot appel ou vocation, qui peut être pris dans des acceptions très différentes.

Tout d'abord *appelé* à la vie mystique ne veut pas dire *élevé*, conduit ou élu, ou prédestiné à la vie mystique : « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », est-il dit dans la parabole des invités (1). Et parfois les

(1) Tel est le sens des mots *appelé* et *élu*, c'est-à-dire élu à la gloire, chez Matth., xx, 16 ; xxii, 14 ; xxiv, 24 — Marc, xiii, 20, 22, 27 — Luc, xviii, 7. — C'est aussi le sens courant en théologie... Cependant chez saint Paul (I Cor. 1, 26-27), *appelé* a le même sens qu'*élu*, parce qu'il parle de la *vocation efficace* à la foi et à la vie chrétienne et de l'*élection à la grâce*, non à la gloire. Cf. P. Vosté, O. P., Comment. in Ep. I ad Thessal., 1, 4. Saint Thomas remarque à ce sujet que la vocation efficace à la vie chrétienne et l'élection à la même vie s'identifient, mais vocation se dit par rapport

traducteurs de grands maîtres se trompent en traduisant : « tous ne sont pas *appelés* à la vie mystique », là où l'original exigerait : « tous ne sont pas *conduits* par la voie de la contemplation mystique » (1).

De plus, remarquent les théologiens (2), *la vocation* peut être soit *extérieure*, par l'Évangile, la prédication, la direction, la lecture, soit *intérieure*, par une grâce de lumière et d'attrait (3).

L'appel extérieur est *général* lorsqu'il s'adresse à tous indistinctement; puis il devient *individuel*, lorsqu'il

à la vie nouvelle, et élection par rapport au monde, d'où l'on a été tiré et choisi.

(1) Par exemple un texte célèbre et controversé de saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, I, c. 9 fin) est ainsi rendu par M. Hoornaert, dans sa première traduction p.46 : « Pour ceux qui ne sont pas *appelés* à la voie contemplative, ils ont menés d'une autre façon » ; l'espagnol porte : « porque los que non van por camino de contemplacion, muy diferente modo llevan » : « pour ceux qui *ne vont pas* par le chemin de la contemplation il en est autrement ». La dernière phrase du même chapitre commence ainsi dans la même traduction : « Ceux donc qui ne sont pas *appelés* n'achèvent jamais de sevrer le sens... » ; le texte espagnol exigerait : « ces derniers (que Dieu *n'élève pas* à la contemplation selon la voie de l'esprit) n'achèvent jamais de sevrer le sens. » M. Hoornaert dans sa seconde édition suit de plus près l'original particulièrement sur le point qui nous occupe. De plus, ce texte de saint Jean de la Croix est expliqué dans *Vive Flamme*, 2e str., v. 5.

(2) Cf. S. Thomas, I, d. 41, q. 1, a. 2, ad 3, et in Epist. ad Rom. c. 8, lect. 6 ; et Salmanticenses, de *Praedestinatione*, disp. IV, dub. III : « Quaenam vocationes electorum sunt effectus praedestinationis eorum? » Selon ces théologiens et beaucoup d'autres thomistes, même les *vocations inefficaces*, auxquelles les élus résistent, sont un effet de la prédestination. Cf. Billuart, *de Deo*, diss. 9, a. 6, § 1.

(3) Généralement la vocation *extérieure* et la vocation *intérieure* sont unies, comme la motion objective (*quoad specificationem*) et la motion subjective (*quoad exercitium*), ainsi la prédication et la grâce qui porte à y adhérer. C'est un couple qui constitue une seule vocation.

arrive à tel ou tel en particulier. Ainsi tous les païens sont appelés d'une façon générale à la vie chrétienne par l'Évangile, avant que tel ou tel soit appelé d'une façon individuelle.

La vocation peut être au contraire *spéciale*, lorsqu'elle ne s'adresse qu'à un groupe d'hommes, telle la vocation sacerdotale. Elle peut même être spécialissime et *unique*, comme la vocation de Marie, Mère de Dieu, ou celle de saint Joseph. Elle peut être très particulière, comme celle de fondateur d'Ordre, ou même comme celle d'entrer dans un Ordre déterminé, par exemple à la Chartreuse.

La vocation intérieure peut être, comme la grâce suffisante, *éloignée* ou *prochaine*. Si « la grâce habituelle des vertus et des dons », que possèdent tous les justes, n'a la plénitude de son développement normal que dans la vie mystique proprement dite, tous les justes sont appelés à celle-ci d'une façon éloignée. Et c'est ce que nous voulons dire avec les auteurs qui admettent l'appel général à la vie mystique ; sainte Thérèse le trouve exprimé en plusieurs passages de l'Évangile, elle en cite deux (1) dans le *Chemin de la Perfection*, c. 19, 20.

Même pour ces auteurs, toutes les âmes n'ont pas reçu individuellement la vocation *prochaine* à la vie mystique ; cette vocation n'existe que lorsque se peuvent constater les trois signes mentionnés par saint Jean de la Croix et avant lui par Tauler : 1° la méditation devient impraticable, 2° l'âme n'a aucun désir

(1) *Matth.*, XI, 28 : « Venez à moi, vous tous... » — *Joan.*, VII, 37 : « Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il « vienne à moi et qu'il boive... des fleuves d'eau vive couleront de « sa poitrine. »

de fixer l'imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur; 3° l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse (1). Nous expliquerons ces signes p. 464 ss.

*
* *

Cette vocation prochaine à la vie mystique peut être elle-même, soit *suffisante* soit *efficace*, comme dans la parabole des invités. Chacun d'eux était individuellement appelé : « Le royaume des cieux est semblable à un roi qui faisait les noces de son fils. Il envoya ses serviteurs appeler ceux qui avaient été invités aux noces, et ils ne voulurent pas venir... Ils s'en allèrent l'un à son champ, l'autre à son négoce... Alors le roi dit à ses serviteurs : Le festin des noces est prêt, mais les conviés n'en étaient pas dignes. Allez donc dans les carrefours, et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces (2). »

Efficace peut s'entendre ici soit au sens thomiste, qui est le nôtre, soit au sens moliniste. Le sens thomiste suppose une *plus grande gratuité* dans le don de Dieu, car, selon saint Thomas, la grâce est efficace par elle-même, et nous porte suavement et fortement au consentement salutaire, qu'elle produit en nous et avec nous, tandis que pour Molina la grâce est rendue efficace par notre bon consentement, dont la détermination libre, comme détermination, viendrait exclusivement de nous, non de Dieu (3).

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, II, c. 11 à 13, et *Nuit obscure*, I, c. 9. — Voir aussi dans l'ouvrage qu'on peut considérer comme le résumé de la doctrine de Tauler, *les Institutions*, c. 35.

(2) S. *Matthieu*, XXII, 1-14.

(3) Cf. S. Thomas, *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet qui-

Lors donc que les thomistes affirment assez communément que l'appel éloigné à la vie mystique est général, ils ne diminuent nullement la gratuité de l'appel individuel prochain. Ils supposent toujours le mystère de la prédestination, au sens où l'entendent saint Augustin et saint Thomas, Iª, q. 23, a. 5 (1).

De plus, la vocation prochaine à la vie mystique peut être *tardive*, comme celle des ouvriers de la dernière heure, qui reçurent autant que ceux qui avaient été appelés plus tôt. Et c'est à la fin de cette parabole (Matth., xx, 1-16), comme à la fin de celle des invités, que Jésus dit : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu

dem voluntatem *immutabiliter* propter *efficaciam* virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. » C'est ainsi que saint Thomas entend le mot de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » (*Phil.*, II, 13). — Voir aussi Iª IIªᵉ, q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis, est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infaillibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis VI, 45 : « Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. » Item Iª, q. 105, a. 4, Iª IIªᵉ, q. 10, a. 4, c. et ad 3ᵐ ; q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113 passim ; *de Veritate*, q. 22, a. 8 et 9. — Contrairement à ce que devait dire Molina, saint Thomas a écrit *in Matth.* XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, *sed quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item *in Ep. ad Ephes.* IV, 7, et Iª, q. 112, a. 4.

(1) Les auteurs modernes qui nient cet appel général, comme par crainte de porter atteinte à la gratuité de l'appel individuel prochain, sont la plupart molinistes. Ils s'inspirent de principes qui ne sont pas ceux de saint Thomas. Ils supposent qu'ordinairement c'est nous qui rendons efficace la grâce divine, et alors ils déclarent proprement extraordinaires *les états passifs*, où la grâce paraît efficace par elle-même, où notre détermination libre vient de Dieu, qui la produit en nous et avec nous, où tout consiste pour l'âme à se remettre entre les mains de Dieu, et à n'user de son activité propre que pour se rendre plus dépendante de Lui. Cf. *infra*, 2ᵉ Appendice, fin. — Voir MOLINA, *Concordia*, éd. 1876, p. 230, 459, 565.

d'élus. » Cf. *infra*, p. 472, et sainte Thérèse, Ve Dem., c. 1.

Enfin une vocation prochaine efficace à la vie mystique n'est pas nécessairement une vocation efficace *aux plus hauts degrés* de la vie mystique ni à une haute perfection ; cela dépend de la prédestination dans l'ordre des intentions divines et de la fidélité de l'âme dans l'ordre d'exécution. « Il est vrai que les âmes, dit saint Jean de la Croix, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, l. II, c. 4). Saint Thomas parle de même en traitant de la prédestination, I^a, q. 23, a, 5, ad 3.

Tels sont les différents sens du mot appel.

On peut les voir d'un coup d'œil dans la synopsis suivante, qui doit être lue de bas en haut pour suivre le progrès ascensionnel. Nous n'y mentionnons pas la vocation *spéciale*, comme est la vocation sacerdotale, car nous ne parlons ici que de l'appel à la vie mystique, qui selon nous est d'abord *général*, puis *individuel*, d'abord *éloigné*, puis *prochain*.

- **Appel à la vie mystique**
  - *intérieur*
    - *prochain* 3 signes
      - *efficace*
        - aux degrés supérieurs
        - aux degrés inférieurs
      - *suffisant*, auquel beaucoup ne répondent pas
    - *éloigné* (du fait de l'état de grâce)
  - *extérieur*
    - *individuel* (par ex. par le directeur)
    - *général* (par ex. par l'Écriture)

Cette division résoudrait plusieurs autres questions (1).

Si donc un auteur qui fait autorité nie l'appel de

(1) C'est ainsi que la vocation sacerdotale n'est pas seulement extérieure (par l'Évêque), mais aussi intérieure (par la grâce). Aussi le Code de droit canonique, n° 1353, dit-il que les pasteurs doivent former à la piété et à l'étude les enfants chez qui ils trouvent « des signes de vocation ecclésiastique » pour « cultiver en eux ce germe de vocation ».

toutes les âmes à la contemplation, voulant signifier par là l'appel *prochain*, comme on peut s'en rendre compte par les principes de sa doctrine et par le contexte, il ne faut pas conclure qu'il nie pour cela l'appel éloigné.

Après avoir ainsi précisé les différentes acceptions du mot vocation, on comprend mieux la doctrine de *l'appel général et éloigné* des âmes à la vie mystique. Et pour la bien entendre, il importe de distinguer, comme toujours en morale, ce qui tient à la nature des choses (*per se*) et ce qui est exception accidentelle (*per accidens*). Le théologien qui cherche à établir une *loi*, parle *formellement* de la nature des choses, et non des circonstances accidentelles qui font varier l'application de la loi. Par exemple tel acte est moralement bon par sa nature même parce qu'il produit de soi tel effet voulu par Dieu, et il reste moralement bon, même si accidentellement il ne produit plus cet effet (1). Ou encore ce qui est très légitime et salutaire *de soi*, comme la communion quotidienne, peut *accidentellement* cesser de l'être, si le sujet ne remplit pas

(1) Cf. *Cajetan* in II^{am} II^{ae}, q. 153, a. 3 : « Praecepta moralia attendunt ad id quod *secundum naturam* est, et non ad id quod *per accidens* in hac vel complexione, vel aetate invenitur. » Cajetan fait cent fois cette remarque, contre ceux qui oublient que saint Thomas parle *formellement* de la nature des choses, en faisant abstraction des circonstances accidentelles : « Auctoris sermo et doctrina est *formalis*, et nihil detrimenti patitur ex his quae sunt per accidens. »

C'est ainsi que saint Thomas lui-même, se demandant si le serment est licite, répond : il l'est *de soi*, mais peut devenir illicite, si l'on en fait un mauvais usage, c'est-à-dire si l'on prête serment sans nécessité et sans les précautions voulues ; tout comme la communion eucharistique peut devenir sacrilège. II^{a} II^{ae}, q. 89, a. 2.

les conditions voulues. Rien de plus sanctifiant de soi, que la communion eucharistique, mais accidentellement elle devient sacrilège. *Corruptio optimi pessima.* Rien de meilleur que la vraie mystique, rien de pire que la fausse.

Déjà dans l'ordre de la vie végétale et animale, faute de certaines conditions, bien des lois ne s'appliquent que dans la majorité de cas, *ut in pluribus*, disent les scolastiques ; ce sont des lois approchées ou approximatives, disent les savants actuels. De ce que beaucoup de glands ne produisent pas de chênes, on ne peut nier la loi : Le gland est fait naturellement pour produire un chêne. Même s'il est mis en terre dans ce but, des conditions extérieures, requises au développement du germe qu'il contient, peuvent faire défaut.

De même de ce que la majorité des hommes suivent leurs passions au lieu de les diriger, comme le remarque saint Thomas (1), faut-il nier la loi : L'homme, de par sa nature d'être raisonnable, est appelé à vivre raisonnablement?

De ce que beaucoup d'hommes se perdent, faut-il nier que le genre humain tout entier a été ordonné par Dieu à la fin surnaturelle, qu'est la vision béatifique?

De ce que beaucoup de chrétiens pèchent mortellement, faut-il nier que *la grâce* reçue au baptême est par

(1) I^a^, q. 49, a. 3, ad 5 : « In solis hominibus *malum videtur esse ut in pluribus*, quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis, in quantum est homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem. » Plus nombreux sont ceux qui suivent les sens que ceux qui suivent la raison. Voir aussi sur ce point l'index général des œuvres de saint Thomas, *Tabula aurea*, au mot *Malum*, n° 37.

sa nature même *faite pour durer toujours et grandir sans cesse jusqu'à la mort*? N'est-elle pas la vie éternelle commencée?

Normalement le petit enfant, qui dès l'âge de sept ans communie plusieurs fois par semaine, ne devrait pas cesser de recevoir le pain de vie, et chaque jour il devrait s'approcher de la sainte table avec des dispositions meilleures. S'il persévère ainsi et s'il est généralement fidèle aux grâces qu'il reçoit, n'arrivera-t-il pas, normalement, au moins au terme de son existence, à la vie mystique proprement dite? Celle-ci est-elle autre chose que la plénitude de la vie de foi, d'amour de Dieu, la parfaite docilité à l'Esprit-Saint?

Après avoir ainsi déterminé les différents sens du mot *appel*, général ou individuel, éloigné ou prochain, qu'il soit suffisant ou efficace, nous examinerons si vraiment toutes les âmes en état de grâce sont appelées d'une façon générale, éloignée et suffisante à la vie mystique, et comment se fait l'appel individuel et prochain, qu'il soit suffisant ou efficace.

Ces distinctions sont nécessaires pour résoudre ce problème de spiritualité très étudié de nos jours. Mais, pratiquement, rappelons-le, il faut plus faire attention à la pratique parfaite des vertus, : humilité, abnégation, obéissance, patience dans l'épreuve, esprit de foi et confiance en Dieu dans la prière malgré les aridités et obscurités intérieures, charité fraternelle, qu'à la forme plus ou moins mystique des oraisons, qui peuvent y mener. D'autant que le degré d'oraison n'est pas facile à connaître surtout dans les périodes appelées nuit obscure, où l'âme est contemplative sans le savoir. C'est ce qui explique que dans les procès de

béatification on examine beaucoup plus l'héroïcité des vertus que la forme d'oraison ; celle-ci est difficilement connaissable par les documents, et il suffit de connaître l'héroïcité des vertus théologales pour savoir qu'une âme a été très intimement unie à Dieu (1). De plus, certaines âmes arrivent plus rapidement aux oraisons mystiques que d'autres déjà plus avancées. On en rencontre aussi qui tirent mieux profit de ces oraisons, d'autres moins. Il y a des âmes plus vertueuses que mystiques et vice-versa (2).

Tout cela est fort important de fait et ne doit pas être oublié, lorsqu'on insiste, comme nous le faisons dans ces articles, sur la loi générale, aux applications très variées, dont nous cherchons la formule et le fondement doctrinal, selon l'enseignement traditionnel. Mais conformément à cette loi, il est aussi très utile en pratique de savoir si les âmes ont passé, oui ou non, par la nuit des sens et par celle de l'esprit ; sans cette double purification passive on ne saurait atteindre la *pleine* perfection de la vie chrétienne.

(1) Il serait facile de montrer dans presque toutes les vies de saints les épreuves intérieures qui correspondent aux états mystiques appelés par saint Jean de la Croix nuit passive des sens et de l'esprit.

(2) On lira avec grand profit sur ce point les excellents ouvrages de Dom Vital Lehodey, *les Voies de l'oraison mentale* (Lecoffre), p. 66-82, 227-249 (Fréquence des oraison mystiques, passages des oraisons communes à la contemplation mystique. Préparation active), p. 397-414 (Danger et illusions. Désir de la contemplation). *Le Saint Abandon*, p. 279-407 : l'abandon dans les variétés spirituelles de la voie mystique. Au XVIIIe siècle, le P. Pini, O. P., avait traité le même sujet, conformément aux principes que nous soutenons, dans son livre si profond et si pratique de l'*Abandon à la volonté de Dieu*, récemment réédité.

La voie qui y mène au milieu des épreuves est celle indiquée dans les sentences bien connues de sainte Thérèse :

La Paz del alma
—
Nada te turbe,
Nada te espante.
Todo se pasa.
Dios no se muda.
La paciencia
Todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
Nada le falta.
Dios solo basta (1).
—

Celui qui commence à être vraiment dans ces dispositions, qui a fait *ce pas* et veut bien se laisser conduire dans son oraison et dans toute sa vie par Marie médiatrice, qui mène à l'intimité du Christ, et par le Christ qui mène au Père, celui-là, malgré des conditions extérieures défavorables, de par l'influence très profonde, très forte et très douce des deux Médiateurs accordés à notre faiblesse, arrivera à l'humilité vraie, qui attirera sur lui la grâce de la contemplation et de l'union divine (2).

(1) *La Paix de l'âme*

Que rien ne te trouble.
Que rien ne t'épouvante,
Tout passe.
Dieu ne change point.
La patience tout obtient.
Qui a Dieu, rien ne lui manque.
Dieu seul suffit.
—

(2) Cf. Bx Grignion de Montfort, *Traité de la Vraie Dévotion à Marie*, ch. iv, a. 5. — Ste Thérèse, *Château intérieur*, épilogue.

ARTICLE II

L'appel général et éloigné a la contemplation mystique

La question qui nous occupe peut se formuler exactement, soit en considérant d'une manière abstraite la vie de la grâce, soit concrètement par rapport aux âmes qui ont reçu cette vie. Dans le premier cas, on considère la loi intime du développement supérieur de la semence divine, *semen gloriae* ; dans le second cas, comme dans la parabole du semeur, on envisage les conditions très variables du terrain où elle doit germer. De même sont distinctes les deux questions suivantes : 1°. la grâce est-elle par son essence même le germe de la vie du ciel, 2° Dieu donne-t-il non seulement à tous les hommes en général, mais à chacun en particulier, la grâce suffisante pour faire leur salut.

Nous parlerons donc 1° de l'appel général et éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique, 2° de l'appel individuel et prochain. Nous examinerons dans un autre article les objections qu'on peut faire à cette doctrine.

*
* *

Les trois principales raisons qui fondent l'appel général et éloigné

Poser cette question, c'est se demander : la vie de la grâce peut-elle avoir son *plein* développement nor-

mal sans la vie mystique proprement dite, caractérisée, nous l'avons vu, par la prédominance des dons du Saint-Esprit et de leur *mode supra-humain*, spécifiquement distinct du *mode humain* des vertus, qui caractérise la vie ascétique? (1)

D'après tout ce que nous avons dit dans les précédents articles, il nous paraît certain que la vie mystique ainsi définie est l'âge adulte de la vie chrétienne.

Pour bien saisir cette doctrine, il faut se rappeler la division du surnaturel que nous avons donnée plus haut, ch. II, a. I.

- **surnaturel**
  - *quoad substantiam* par essence
    - incréé
      - Dieu dans sa vie intime, mystère de la Sainte Trinité.
      - Personne incréée du Verbe fait chair.
    - créé
      - Lumière de gloire.
      - Grâce habituelle des vertus et des dons et grâce actuelle.
  - *quoad modum* par le mode
    - de finalité
      - Acte naturel d'une vertu acquise, surnaturellement ordonné par la charité à la fin surnaturelle.
    - d'efficience
      - Miracle *quoad substantiam* (ex. : glorification du corps et Prophétie).
      - Miracle *quoad subjectum* (ex. : résurrection non glorieuse) et connaissance des secrets des cœurs.
      - Miracle *quoad modum* (ex. : conversion subite de l'eau en vin), don des langues et grâces semblables.

On voit nettement dans cette division que la surnaturalité du miracle, de la prophétie, du don des lan-

(1) Cf. S. Thomas, I^a I^ae, q. 68. — État mystique s'identifie avec *voie passive*; il est par suite tout à fait distinct, non seulement des *grâces gratis datae*, comme la prophétie, mais aussi de certaines faveurs spéciales et extraordinaires, comme des *paroles intérieures*, qui peuvent être ordonnées surtout à la sanctification de l'âme qui les reçoit, et accompagner parfois la contemplation infuse et l'union mystique, sans en constituer l'essence. Ce sont des phénomènes concomitants, accessoires et passagers, qu'on peut déclarer *extraordinaires de soi*, sans porter atteinte à la doctrine d'après laquelle la contemplation mystique, elle, n'est pas extraordinaire *de soi*, ou *de droit*, mais seulement *de fait*.

gues, etc., est inférieure à celle de la grâce sanctifiante, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit.

Pour discerner, parmi ces formes du surnaturel, celles qui sont *ordinaires* quoique éminentes et celles qui sont *extraordinaires*, il faut se rappeler aussi la division classique de la Puissance divine dirigée par la Sagesse.

Puissance divine ordonnée ou dirigée par la sagesse	ordinaire *selon les lois*	*surnaturelles.*	1 : vie de la grâce, sainteté, vie éternelle.
		naturelles.	2 : ex. : vie naturelle de l'intelligence.
	extraordinaire *en dehors des lois*	*surnaturelles.*	3 : ex. : visions extraordinaires, révélations privées.
		naturelles.	4 : ex. : miracle d'ordre physique.

Dans la question présente on recherche si le fond essentiel de l'état mystique appartient à la 1re catégorie ou à la 3e; celle-ci, bien qu'extraordinaire, est inférieure à la 1re qui seule contient la vie éternelle commencée. Oui ou non, la vie mystique est-elle le plein développement normal de la vie de la grâce? Et il ne s'agit pas seulement de la *sainteté collective de l'Église*, qui requiert même les grâces *gratis datae* comme celle du discernement des esprits; il s'agit de ce qui est *moralement nécessaire dans la majorité des cas pour qu'une âme arrive à la sainteté.* Voir plus haut, p. 291..., le sens des mots *ordinaire* et *extraordinaire*.

Les raisons de la réponse affirmative doivent se fonder sur la vie de la grâce considérée dans son essence et non seulement sur des signes extérieurs ou des statistiques matérielles. Il ne suffit pas en effet de dire : cet appel est général, puisqu'il y a des âmes mystiques dans toutes les conditions humaines, parmi les ignorants et les savants, les prêtres et les laïques,

les religieux et les séculiers, non seulement dans les ordres contemplatifs, mais aussi dans les ordres actifs. Cette raison est probable, mais elle reste insuffisante, car on peut dire aussi bien : il y a des artistes dans toutes ces catégories de personnes, et pourtant la vocation artistique dans l'ordre naturel n'est pas générale mais spéciale ; c'est un don particulier qui n'est pas accordé à tous, ni promis à tous.

De même pour établir que Dieu veut sauver tous les hommes, il ne suffit pas de montrer qu'il veut sauver des hommes dans toutes les conditions, parmi les juifs et les païens, les savants et les illettrés, les riches et les pauvres.

Pour établir que toutes les âmes en état de grâce sont d'une façon générale et éloignée appelées à la vie mystique, comme à celle du ciel, il faut que les raisons de cet appel se fondent sur la nature même de la vie de la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons ». Or cette vie peut être considérée surtout de trois manières : dans son *principe* : la grâce même; dans son *progrès* : la parfaite purification du péché et des imperfections ; dans sa *fin* : la vie du ciel. Ces trois considérations sont, non pas accidentelles, extérieures ou matérielles, mais essentielles et formelles.

En d'autres termes, pour faire voir que la vie intérieure n'a son plein développement normal ici-bas que dans la vie mystique proprement dite, il faut montrer 1° que leur principe est le même, 2° que le progrès de l'une n'est complet que dans l'autre, 3° que leur fin est la même et que seule la vie mystique y dispose immédiatement, d'une façon parfaite.

Telles sont, nous allons le voir, les raisons princi-

pales qui établissent le caractère normal quoique éminent de la vie mystique.

A. — *Le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune.*

Ce principe est la grâce sanctifiante, ou « grâce des vertus et des dons » ; il se manifeste dans la vie intérieure ascétique selon le mode humain des vertus, dans la vie mystique selon le mode supra-humain des dons, qui prédomine en elle. — Or ces dons, en tant que *dispositions habituelles*, qui nous rendent *dociles* aux inspirations du Saint-Esprit, *grandissent*, comme les vertus infuses, *avec la charité* ; et celle-ci doit ici-bas toujours se développer, par nos mérites et par la sainte communion, selon les exigences du premier précepte de l'amour, qui n'a pas de limites (IIa IIae, q. 184, a. 3). — On ne peut donc avoir une haute charité sans avoir les dons, comme dispositions habituelles, à un degré correspondant (1). Par suite, l'âme vraiment généreuse et fidèle sera de plus en plus sous la direction immédiate du Saint-Esprit, et le mode humain de notre activité se subordonnera de plus en

(1) Cf. Ia IIae, q. 66, a. 2 : *Toutes les vertus*, comme *habitus*, à raison de leur *connexion* (et il faut en dire autant des dons qui leur sont aussi connexes dans la charité, Ia IIae, q. 68, a. 2 et 5) *grandissent ensemble*, tout en gardant leur différence de perfection, comme les doigts de la main. Mais cependant tel homme peut avoir une inclination naturelle plus grande à *exercer* cette vertu, que telle autre, ou être plus porté par la grâce de Dieu à en faire les *actes*. — De même saint Thomas, parlant de *la connexion des dons*, dit : « l'un d'entre eux ne peut être parfait sans les autres (Ia IIae, q. 68, a. 5) » ; et cependant telle âme excelle plus dans les *actes* de celui-ci que dans les actes de tel autre.

plus au mode divin des inspirations du Maître intérieur. Ce dernier mode doit donc finir par dominer, ce qui caractérise la vie mystique.

On a objecté : si le progrès est normal, les vertus et les dons doivent se perfectionner *parallèlement*, sans que le mode de ceux-ci arrive à *prévaloir* sur le mode de celles-là.

C'est oublier ce qu'a établi saint Thomas (Ia IIae, q. 68, a 1 et 2) et ce que nous avons expliqué avec lui plus haut (1), à savoir que le mode humain des vertus infuses est essentiellement *imparfait* relativement à notre fin surnaturelle, car c'est celui des facultés humaines dans lesquelles ces vertus sont reçues. Les dons ont précisément pour but, avons-nous dit, de remédier à cette imperfection, en s'unissant aux vertus, comme il arrive surtout dans la contemplation infuse (2).

Il s'ensuit que *l'imperfection du mode humain des vertus doit être d'autant plus corrigée qu'on s'approche de la perfection*, d'autant plus qu'il s'agit non seulement de croire les mystères, mais de les pénétrer, de les goûter, de juger de tout par eux, d'en vivre profondément et cela d'une façon non pas transitoire mais habituelle. L'influence des dons doit s'exercer d'autant plus aussi que l'âme a besoin d'être purifiée dans ses dernières profondeurs, là où Dieu peut pénétrer, pour extirper des germes de mort que nous ignorons nous-mêmes, et que lui seul peut faire disparaître en y portant le fer et le feu. C'est ce qui explique que par le progrès *normal* de la vie de la

(1) Cf. chap. IV, a. 5, § 3, p. 350...

(2) Elle procède en effet de la foi, quant à sa substance, et du don de sagesse, quant à son mode.

grâce, le *mode surhumain des dons doit finir par dominer, et prévaloir sur le mode humain des vertus.* La docilité habituelle au Saint-Esprit nous surnaturalise ainsi de plus en plus, et les vertus finissent par ne plus s'exercer sans le concours des dons, sans une direction à peu près constante du Maître intérieur, qui nous unit toujours davantage à sa vie et à son action, c'est le prélude de l'éternité. « Tout être est parfait dans la mesure où il atteint son principe (1) » et lui est uni ; chacun de nos actes est d'autant plus parfait que Dieu y imprime davantage sa manière à lui, sa marque inimitable. Ne dites pas que l'efficacité souveraine de son action en nous détruit notre liberté ; c'est elle qui la fait, en produisant en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes (2). Lui seul peut pénétrer ainsi en nous, puisqu'il est plus intime à nous que nous-mêmes, et l'état mystique avec sa docilité constante n'est pas autre chose que le fruit parfait de la grâce efficace telle qu'elle a été conçue par saint Paul, saint Augustin et saint Thomas.

Ainsi seulement l'âme parvient à la connaissance vive et profonde de l'infinie grandeur de Dieu et de sa misère à elle, du prix de la grâce et de la gravité du péché.

« Mais quoi ? dira quelqu'un, s'objecte sainte Thérèse (3), si pendant bien des jours, des années même, je m'effocre d'approfondir quel affreux malheur est l'offense à Dieu, si je considère comment ceux qui se damnent sont ses enfants et mes frères, à quels périls

(1) « In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit » (Ia, q. 12, a. 1).

(2) Ia, q. 19, a. 8. Voir plus haut, ch. II, a. 3.

(3) *Château*, Ve Demeure, ch. II, p. 146.

nous sommes exposés sur la terre, et combien il nous est avantageux de sortir de cette misérable vie, cela ne suffirait pas?

« Non, mes filles, répond la sainte, la peine que ces réflexions font naître en nous sera bien différente du tourment dont je parle. Cette peine, nous pouvons, avec la grâce de Dieu et à l'aide de beaucoup de considérations, arriver à la ressentir, mais elle n'atteint pas comme l'autre le fond même de nos entrailles. Celle-là semble hacher et moudre l'âme, sans qu'elle y contribue en rien et parfois même sans qu'elle le désire. Mais qu'est-ce donc que cette douleur et d'où vient-elle? Je vais vous le dire. Vous souvenez-vous de cette parole de l'Épouse, que je vous ai citée plus haut à un autre propos : *Le Seigneur m'a introduite dans son cellier, il a ordonné en moi la charité* (Cant., II, 4)? Eh bien! voilà justement l'explication de ce que vous me demandez. L'abandon que cette âme a fait d'elle-même entre les mains de Dieu et le grand amour qu'elle lui porte, la rendent si soumise, qu'elle ne sait et ne veut plus qu'une chose : qu'il fasse d'elle ce qu'il lui plaira. Mais à mon avis, c'est une grâce que Dieu n'accorde qu'à une âme qu'il regarde comme toute à lui. Sa volonté est qu'elle sorte de là marquée de son sceau, sans qu'elle sache comme cela s'est fait..... Oh! Dieu de bonté! Ici encore, c'est vous qui faites tous les frais! Vous ne demandez qu'une chose : que nous vous abandonnions notre volonté, en d'autres termes, que la cire n'apporte pas de résistance. »

Qu'on relise attentivement ces paroles qui expriment la souffrance mystique de l'âme à la vue du plus grand des maux, le péché, et l'on n'y verra que le plein développement de la grâce des vertus et des dons que nous

avons reçue au baptême, le parfait abandon, une très pure charité, une foi d'autant plus vive, et la docilité complète à l'Esprit-Saint, qui vient imprimer son sceau dans l'âme fidèle.

Par où l'on voit que le principe de la vie intérieure commune contient en germe la vie mystique. Il est donc appelé à s'épanouir sous cette forme supérieure, qui est ici-bas comme la fleur de la vie surnaturelle (1).

(1) Quelques théologiens ont enseigné que le Saint-Esprit meut les âmes de deux façons : 1° selon le mode commun, qui s'accommode en tout au *mode humain* et ne dépasse pas les lois ordinaires de la grâce, 2° selon un *mode extraordinaire* et préternaturel, dont parlent les auteurs mystiques. Cf. C. Billot, *de Virt. infusis*, p. 173, 188.

Ces expressions semblent montrer que pour ces théologiens la contemplation mystique est par essence extraordinaire et non seulement éminente, mais alors nous ne voyons plus comment ils restent fidèles à la doctrine de saint Thomas sur les dons. Il est clair que chacun des dons ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de *degré* mais de *nature*; il y aurait alors deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second. De plus, on ne comprendrait pas pourquoi, au-dessus des vertus acquises et des vertus infuses à mode humain, il faut encore un exercice des dons à mode humain, distinct de leur exercice à mode divin. Le mode humain des dons s'identifierait avec celui des vertus infuses. *Cf. infra, 1er et 2e Appendices.*

Cependant les susdites expressions pourraient être expliquées en un sens qui n'est pas contraire à la doctrine que nous avons exposée d'après les principes de saint Thomas. Nous avons en effet reconnu que les inspirations des dons du Saint-Esprit s'exercent d'abord d'une façon *latente*, qui s'accommode au *mode humain*, et qu'ensuite leur *mode suprahumain* devient manifeste et fréquent, ce dernier peut même être dit extrordinaire quand il s'accompagne de grâces *gratis datae*, pour l'utilité du prochain, comme la grâce appelée *sermo sapientiae*. C'est ce que veut dire saint Thomas, IIa IIae, q. 45, a. 5, comme l'explique Cajetan, *ibid.*, Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, d. 18, a. 2, n° 9, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. myst.*, t. II, p. 236 sq. Comparer ce texte de la IIa IIae, q. 45, a. 5, avec celui de Ia IIae, q. 111, a. 4, ad 4m.

Chez certaines âmes parfaites on remarquera surtout les dons de l'action, celui de sagesse aura une influence diffuse mais très réelle pourtant.

En vertu de cette communauté de principe, il faut ajouter : par le progrès de la charité (1), nous pouvons arriver à mériter au sens propre du mot (*de condigno*) les degrés supérieurs des dons du Saint-Esprit, considérés comme *dispositions habituelles*, *connexes* avec la charité. De plus, nous méritons par là au moins au sens large (*saltem de congruo*) les *inspirations actuelles* correspondantes à ces degrés supérieurs des dons, car généralement (et on en voit la convenance) le Saint-Esprit éclaire et inspire les âmes selon le degré de leur docilité habituelle, de leur humilité et de leur amour de Dieu (2).

Telle est, sur le mérite *saltem de congruo*, la doctrine des théologiens mystiques thomistes qui suivent à la fois saint Thomas, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse : Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. (3), Th. de Vallgornera, O. P. (4), Meynard, O. P. (5), etc... On

(1) Cf. Ia IIae, q. 114, a. 8 : Où saint Thomas montre que nous pouvons mériter *de condigno* l'augmentation de la grâce et la gloire en citant ce texte des Proverbes IV, 18 : « *Le sentier des justes est comme la brillante lumière du matin, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour.* » — Ce que nous ne pouvons pas mériter, c'est le principe même du mérite, la grâce de la justification, et la grâce efficace qui nous conserve *in statu gratiae*, particulièrement celle de la persévérance finale, cf. *ibid.*, a. 5 et 9.

(2) Le mérite *de condigno* est fondé sur la justice divine, c'est un droit à une récompense; le mérite *de congruo* est fondé sur l'amitié divine, « in jure amicabili », ou au moins sur la libéralité de Dieu. Le premier nous rend *dignes* de la récompense; le second, comme le nom l'indique, n'implique qu'une convenance.

(3) *Summa Theologiae mysticae* (Bruxelles, 1874), t. II, p. 311.

(4) *Mystica Theologia D. Thomae* (Torino, 1911), t. I, p. 445.

(5) *Traité de la vie intérieure* (Paris, 1885), t. II, p. 128.

voit par là que la grâce actuelle de la contemplation peut être méritée plus que celle de la bonne mort, qui est pourtant nécessaire au salut (1).

La première raison de l'appel général et éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique repose donc

(1) La grâce de la bonne mort ou de la persévérance finale ne peut se mériter, au sens propre du mot, *de condigno*, ni même strictement *de congruo* ; elle est pourtant nécessaire au salut et nous devons certainement la désirer, nous y disposer, la demander incessamment, et une prière persévérante nous l'obtiendra. Il faut en dire autant pour le pécheur de la grâce de conversion ou de la justification : elle ne peut être méritée, puisqu'elle est le principe du mérite, et pourtant celui qui est en état de péché mortel doit, avec la grâce actuelle qui lui est offerte, la désirer et la demander. Nous touchons là aux profonds mystères de l'efficacité de la grâce et de la prédestination. Cf. I^a II^ae, q. 114, a. 5 et 9.

La grâce de la justification et celle de la persévérance finale sont nécessaires au salut et ne peuvent pourtant être méritées *de condigno*. De même, la *grâce efficace* qui nous conserve *in statu gratiae*.

La grâce de la contemplation infuse n'est pas plus *gratuite*, puisqu'on peut mériter progressivement *de condigno* un très haut degré du don de sagesse, considéré comme *habitus*, et puisque le Saint-Esprit inspire généralement les âmes selon le degré de leur docilité habituelle.

De plus, au mérite s'ajoute la force impétratoire de la prière, et si nous devons *demander* la grâce de la bonne mort que nous ne saurions *mériter*, une âme fervente peut bien *demander* aussi avec autant de confiance que d'humilité la grâce de la contemplation pour mieux vivre des mystères du salut, pour mieux connaître sa misère, s'en humilier, pour être moins indifférente à la gloire de Dieu et au salut des âmes. C'est au fond ce qu'elle demande en disant du fond du cœur le *Veni Creator*.

Par là la grâce de la contemplation infuse est *moins gratuite* que les grâces dites *gratis datae*, comme celle du miracle ou de la prophétie, nullement nécessaires à notre sanctification personnelle. Il reste que le Saint-Esprit souffle où il veut, quand il veut, car nous n'exerçons pas à la volonté les actes qui procèdent des dons du Saint-Esprit. *Cf. infra* p. 509 ss., *Examen de quelques difficultés théoriques*, en particulier sur le *mérite*.

sur le principe radical de cette vie : la grâce des vertus et des dons.

Cette raison fondamentale peut s'exprimer aussi plus concrètement et par là même se confirme, comme il suit :

Il n'y a pas de sainteté sans l'héroïcité des vertus infuses, connexes dans la charité, c'est-à-dire sans un haut degré de ces vertus, décrit par saint Thomas quand il parle des *virtutes purgatoriae* et surtout des *virtutes purgati animi* (1).

Or les dons du Saint-Esprit, comme dispositions habituelles, connexes avec la charité, grandissent avec elle ; et le Saint-Esprit nous meut ordinairement selon le degré de notre docilité habituelle et d'autant plus souvent que nous sommes plus dociles.

Donc, ordinairement (2) il n'y a pas de sainteté sans que l'âme soit *souvent* mue par le Saint-Esprit selon les degrés *supérieurs* des dons ; et c'est là la vie mystique non seulement au sens large, mais au sens strict, l'état passif, dans lequel domine non plus le mode humain de notre activité, mais l'activité du Saint-Esprit et notre passivité pleinement docile (3).

Voir à ce sujet ce que dit Benoît XIV de l'héroïcité des vertus et de leur connexion ; c'est cette connexion, dit-il, qui manquait dans les héros du paganisme et qui fait défaut dans les faux martyrs qui meurent obstinés dans leurs erreurs ; ils ne prient pas pour leurs

(1) I^a II^ae, q. 61, a. 5, et q. 68, a. 1, ad 1^m, et *in Matth.* c. v principio.

(2) Nous ne parlons pas ici de tel ou tel cas particulier, mais d'une loi générale.

(3) I^a II^ae, q. 68, a. 3, ad 2^m. S. Jean de la Croix tenait que *les vertus de l'âme purifiée* dont parle saint Thomas appartiennent à la vie mystique. Cf. *Œuvres*, trad. Hoorn. 2e éd., t. II, p. XLII.

bourreaux (1). Pour que la vertu héroïque soit prouvée, il faut, dit-il aussi, quatre conditions : 1° que la matière soit *difficile*, au-dessus des forces communes des hommes, 2° que les actes soient accomplis *promptement*, facilement, 3° *avec joie*, 4° et non une fois ou rarement mais *souvent*, lorsque l'occasion s'en présente (2). Cela suppose un haut degré de charité et un degré proportionné des dons du Saint-Esprit.

On voit mieux ainsi le sens et la portée de la première raison que nous avons invoquée : le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune. Nous verrons plus loin (3) les objections qu'on peut faire contre cette première raison. Considérons la seconde, qui porte sur ce qu'exige le progrès de la vie intérieure.

*
* *

B. — *Dans le progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique.*

Ce progrès doit en effet se faire par la purification du péché, de ses suites et des imperfections : purification *active* ou mortification que nous nous imposons à nous-mêmes, et purification *passive*, qui vient de l'action divine en nous (4). Bien que les peines extérieures surnaturellement supportées contribuent grandement à nous purifier, ce travail de purification,

(1) *De Servorum Dei beatificatione*, l. III, c. 21, de Virtute heroica.
(2) *Ibid.* — (3) Cf. *infra*, ch. v, a. 4, p. 477 ss., et ch. vi, a. 1.
(4) Elle procède surtout du don d'intelligence ; cf. saint Thomas, IIa IIae, q. 8, a. 7, et Ia IIae, q. 69, a. 2, ad 3m : « In hac vita, *purgato oculo per donum intellectus*, Deus quodammodo videri potest. »

selon les grands maîtres, surtout selon saint Jean de la Croix, n'est *complet*, *normalement*, que par les purifications passives des sens et de l'esprit.

Or, selon les mêmes maîtres, ces douloureuses purifications, sorte de purgatoire anticipé, sont d'ordre proprement mystique. Le Saint-Esprit purifie ici-bas les âmes pleinement généreuses, de telle façon qu'elles n'aient plus à subir, par leur faute, après la mort, la purification sans mérite du purgatoire. Il faut ordinairement passer, d'une façon ou d'une autre, par ce creuset soit en méritant dans cette vie, soit sans mériter outre-tombe (1).

Cette raison paraît décisive à qui connaît les motifs donnés par saint Jean de la Croix de la *nécessité* de la double purification passive des sens et de l'esprit (*Nuit obscure*, l. I, c. 3 ; l. II, c. 1) ; nous les avons brié-

(1) Nous disons : *ordinairement* il faut passer par ce creuset ; il y a en effet des exceptions, ne serait-ce que celle des enfants qui meurent sitôt après leur baptême ; mais aussi n'ont-ils pas un degré de gloire aussi élevé que s'ils avaient mérité dans l'épreuve. Quant aux martyrs qui n'étaient pas passés par le creuset dont nous parlons avant leur supplice, ils y sont passés dans leurs dernières souffrances. On comprend dès lors que saint Jean de la Croix dise des âmes qui ont traversé la très douloureuse nuit de l'esprit : « Elles doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire » (*Nuit*, l. II, c. 20).

De même, Tauler remarque, dans son sermon LV (p. 256, éd. allemande de F. Vetter) au sujet des commençants, qui restent fidèles aux commandements : « *C'est plutôt une exception, qu'ils vivent dans une pureté suffisante pour éviter le purgatoire*, bien que cela puisse arriver quelquefois. » Cela peut arriver par exemple à un jeune religieux qui meurt sitôt après sa profession, mais s'il avait vécu plus longtemps il serait retombé probablement dans des fautes qui auraient exigé la purification dont nous parlons avant ou après la mort. En tout cas nul ne fait du purgatoire après la mort, que par sa faute. S'il avait été plus fidèle à la grâce, il aurait pu l'éviter.

vement exposées ch. III, a. 3, et nous avons montré, ch. IV, a. 3, comment sainte Thérèse décrit la nuit de l'esprit au début de la VIe Demeure.

Selon saint Jean de la Croix, Dieu accorde presque aussitôt *la grâce de la purification passive des sens* aux personnes habituellement recueillies (1). L'entrée dans cette purification est signalée par l'inertie de l'imagination (2), le mode humain ou discursif de l'oraison disparaît ; l'âme doit se contenter d'une attention affectueuse et paisible à Dieu (3). Sa grâce qui lui est alors donnée ne se manifeste plus sensiblement, elle est toute spirituelle, c'est pourquoi la partie sensible est lâche pour l'action, mais l'esprit est généreux et fort (4). L'âme, à la lumière *du don de science*, voit en elle une misère et une indignité qu'elle ignorait au temps de sa prospérité, elle se croit parfois abandonnée de Dieu, mais en souffrant elle se purifie de nombreuses imperfections et s'exerce dans les vertus qui soumettent parfaitement la sensibilité à l'esprit (5). Ainsi la liberté intérieure s'accroît par les douze fruits du Saint-Esprit, et l'amour de Dieu grandit par un ardent désir de le servir. Saint Jean de la Croix résume bien sa doctrine en disant : « La Nuit des sens est commune ; elle se produit chez le grand nombre des commençants... Comme la façon par laquelle ils débutent dans la voie divine est vulgaire, comme elle s'embarrasse, ainsi que nous venons de le montrer dans les goûts sensibles et l'amour-propre, Dieu s'en-

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 8.
(2) *Ibid.*, ch. 9.
(3) *Ibid.*, ch. 10.
(4) *Ibid.*, ch. 9.
(5) *Ibid.*, ch. 11, 12, 13.

tremet pour les faire progresser en les dégageant de leur basse conception de l'amour. Il veut les élever à Lui, leur faire abandonner l'exercice inférieur du sens et du raisonnement, par lequel on cherche Dieu de façon mesquine au milieu des obstacles que nous avons signalés, et les introduire dans l'exercice plus fécond de l'esprit, celui qui permet de communiquer moins imparfaitement avec Dieu (1). »

Cette nuit passive des sens, qui semble être surtout la disparition des grâces dites sensibles, est bien plutôt l'apparition des grâces spirituelles, et le mode humain de l'oraison ne cesse que parce que le mode surhumain des dons contemplatifs commence à devenir fréquent et manifeste. « Corruptio unius, generatio alterius » : le grain de froment mis en terre meurt pour que le germe qu'il porte en lui se développe ; ainsi l'âme doit mourir à sa manière trop humaine de concevoir Dieu et de l'aimer, pour vivre de la manière divine que le Seigneur veut voir en elle. C'est ainsi qu'on entre dans la *voie illuminative* (2).

*
* *

Si les purifications passives des sens ont pour but de soumettre parfaitement la sensibilité à la partie

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 8.

(2) *Nuit obscure*, l. I, ch. 14 : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou voie de *contemplation infuse*. » Cette conception toute traditionnelle de la voie illuminative est bien supérieure, on le voit, à celle qui nous est donnée par plusieurs auteurs non mystiques depuis le XVIIe siècle.

supérieure de l'âme, celles de l'esprit, qui procèdent surtout des illuminations du *don d'intelligence*, ont pour but de soumettre *l'esprit* pleinement à Dieu et de purifier de tout alliage, non plus seulement les vertus morales, mais les vertus théologales qui nous unissent immédiatement à Dieu. Cette purification accordée aux âmes déjà avancées a donc pour but d'enlever les imperfections habituelles, si souvent inconscientes, qui sont un obstacle à l'union divine (1). Elle marque l'entrée dans la *voie unitive*, selon saint Jean de la Croix. Voyons ce qu'il en dit (2).

« Cette nuit obscure (de l'esprit) est une influence de Dieu pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles, soit naturelles, soit spirituelles. Les contemplatifs la nomment contemplation infuse... Comment se fait-il que l'âme appelle ici Nuit obscure la lumière divine, puisqu'elle vient pour l'éclairer et dissiper ses ignorances?... La première raison, c'est que la sagesse divine, excédant par son élévation la capacité de l'âme, est par cela même obscure pour elle. La seconde se trouve dans la bassesse et l'impureté de l'âme, ce qui fait que la lumière lui est pénible, affligeante, obscure... Rappelons cette maxime du Philosophe : Plus les choses divines sont intelligibles et lumineuses en elles-mêmes, plus elles sont obscures et cachées pour nous ; ainsi plus la lumière naturelle est vive, plus elle aveugle l'oiseau de nuit... Il en est ainsi de la contemplation avant la purification complète de l'âme ; en l'envahissant, elle l'emplit de ténèbres spirituelles, et cela à la fois par l'excellence de sa clarté et parce que l'intelligence naturelle de

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 2. — (2) *Ibid.* l. II, ch. 5.

l'âme en est paralysée. C'est pourquoi saint Denys et d'autres théologiens mystiques, parlant de l'âme non encore éclairée et purifiée, disent que pour elle cette contemplation infuse est un « rayon de ténèbres » : «... *Nubes et caligo in circuitu ejus* : Autour de Dieu il n'y a que nuée et obscurité. Ps. XCII, 13 » (1). Il habite une « lumière inaccessible ».

« L'âme, bien que maintenue dans les ténèbres, n'en voit pas moins son impureté ; elle est persuadée qu'elle n'est digne ni de Dieu, ni d'aucune créature. Ce qui la tourmente encore le plus, c'est la crainte qu'elle ne le sera jamais, et que tout son bonheur est anéanti (2). » La souffrance est telle que l'âme se croit écrasée sous un poids immense, brisée et broyée à la vue de ses misères, elle sent sur elle une ombre de mort, et « elle juge la main de Dieu dure et lourde, alors qu'elle est douce et miséricordieuse, alors qu'il ne s'agit que d'une simple touche faite par condescendance, pour la combler de grâces et non pour la châtier (3) ».

L'âme ne peut plus, comme jadis, s'élever à Dieu, ni par l'esprit, ni par le cœur ; il lui semble que Dieu a interposé un nuage pour couper la route à sa prière (4). La lumière de cette purification ne laisse voir à l'âme que ses péchés et ses misères (5). Mais aussi dans cette obscurité elle distingue entre le plus et le moins parfait beaucoup mieux qu'auparavant (6). Pour jouir des biens qui sont les fruits de cette purification, l'âme doit souffrir l'impression qu'elle ne les les possédera jamais (7). Il est nécessaire qu'elle

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 5. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*, ch. 8. — (5) *Ibid.*, ch. 13. — (6) *Ibid.*, ch. 8. — (7) *Ibid.*, ch. 9.

passe par ce creuset, car « une seule affection particulière, actuelle ou habituelle, est suffisante pour empêcher le sentiment, le goût, la communication de cette subtile saveur de l'esprit d'amour, qui contient éminemment en soi toutes les saveurs (1) ». Cette nuit de purification est aussi un chemin très sûr, « car elle tient endormis, mortifiés, éteints, les appétits, affections et passions qui n'auraient pas manqué, s'ils étaient restés éveillés et agissants, de s'opposer au départ » de l'âme vers ces régions supérieures (2).

Cette purification passive, cet affinement de l'esprit, sont « indispensables pour l'union avec Dieu dans la Gloire ; après la mort les esprits impurs traversent les peines du feu, ici-bas on n'arrive à l'union qu'en traversant le feu des épreuves, qui sont plus violentes pour les uns que pour les autres et proportionnées, quant à la durée, au degré d'union que Dieu a en vue et aux impuretés à expier (3) ».

On peut juger par là des souffrances du purgatoire : son feu n'a pas d'action sur ceux qui n'ont pas de fautes à expier (4), il est ténébreux et matériel ; celui de cette vie est spirituel et obscur (5). Ici-bas on est purifié en méritant, et après la mort sans mérite.

Ces purifications sont *le moyen le plus efficace* qui conduit à l'union divine, car elles seules débarrassent de tout alliage l'humilité et les trois vertus théologales ; elles seules mettent en un puissant relief *le motif formel* tout surnaturel de ces vertus les plus

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 9.
(2) *Ibid.*, ch. 15.
(3) *Vive Flamme*, IIe str., vers. 5.
(4) *Nuit obscure*, l. II, ch. 10.
(5) *Ibid.*, l. II, ch. 12.

hautes. Elles obligent à faire des actes héroïques, extrêmement méritoires, qui décuplent ainsi les *habitus*, en nous obtenant tout de suite une grande augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité. Elles nous obligent à croire pour ce seul et unique motif : Dieu l'a dit. Elles nous font adhérer de plus fermement à la *Vérité première révélatrice*, dans un ordre infiniment supérieur au miracle sensible et aux raisonnements humains qui le discernent (1). Elles nous obligent à espérer contre toute espérance humaine, pour ce très pur motif que Dieu tout-puissant et bon est infiniment secourable, *Deus auxilians*, et n'abandonne pas le premier. Elles nous portent à l'aimer non pas pour les consolations sensibles ou spirituelles qu'il nous accorde, mais pour lui-même, à cause de son *infinie Bonté*, par-dessus tout et plus que nous, puisqu'il est infiniment meilleur que nous.

Bienheureuses les âmes qui passent par ces très douloureuses purifications, qui seules peuvent les surnaturaliser pleinement et les conduire à la cime de la foi, de l'espérance et de la charité. Conclusion : puis-

(1) A une âme qui passe par cette nuit de l'esprit, souffre de tentations contre la foi, et est simultanément aveuglée en quelque sorte par la lumière divine qui éclaire les profondeurs des mystères, il serait singulièrement étrange de conseiller comme remède la lecture d'une bonne apologétique, bien raisonnée. Le travail divin qu'elle subit a précisément pour but de l'élever au-dessus du raisonnement, et de la faire adhérer d'une façon toute surnaturelle à la Vérité première incréée et révélatrice (« Veritas prima in dicendo, auctoritas Dei revelantis »). Ce qu'elle doit faire alors, c'est demander au Seigneur la grâce de la foi, l'inspiration et l'illumination du Saint-Esprit qui élève notre volonté et notre intelligence jusqu'à la Parole incréée et éternelle de Dieu, auteur de la grâce, pour les y faire adhérer malgré l'obscurité, avec une certitude supérieure à celle des principes rationnels les plus évidents. Cf. IIa IIae, q. 1, a. 1, q. 4, a. 8. Cf. *supra*, p. 66 à 84.

que ces purifications passives sont d'ordre mystique, il faut conclure que la vie mystique n'est pas extraordinaire dans son essence même, mais qu'elle est sur la voie normale de la sainteté.

Après les moyens, considérons maintenant la fin de la vie intérieure.

*
* *

C. — *La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, mais celle-ci y dispose plus immédiatement.*

Cette fin c'est la vie du ciel, et le *sommet normal*, quoique en fait assez rare, du développement de la vie de la grâce ici-bas doit être *une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort*, sans passer par le purgatoire. Nul en effet ne passera que *par sa faute*, pour avoir négligé des grâces reçues ou offertes, dans ce lieu de souffrances, où l'on ne mérite plus. Il est dans l'ordre radical de voir Dieu sitôt après la mort, et c'est pourquoi les âmes du purgatoire souffrent tant de ne pas le voir.

Or la disposition parfaite à recevoir la vision béatifique sitôt après le dernier soupir, ne peut être que la *charité intense* d'une âme pleinement purifiée, avec *l'ardent désir de voir Dieu*, tels que nous les constatons dans l'union mystique, et plus particulièrement dans l'union transformante. Celle-ci est donc bien ici-bas le sommet du développement de la vie de la grâce, et c'est là seulement que cette vie surnaturelle est pleinement épanouie.

Il serait facile de montrer que cette troisième raison, comme les deux précédentes, a été formulée

d'une manière plus ou moins explicite par tous les grands maîtres de la mystique. Il suffit de rappeler ce que dit saint Thomas de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active.

La contemplation de Dieu, ne l'oublions pas, n'est pas un *moyen* à l'égard des vertus morales et des œuvres de la vie active, elle est au contraire la *fin* à laquelle celles-ci sont subordonnées comme des moyens et des dispositions (1). Les vertus morales disposent à la vie contemplative en produisant la paix, le calme des passions et la pureté (2). La prudence est au service de la Sagesse comme le portier au service du roi.

Dieu est la *fin* et *l'objet* des vertus théologales et des dons correspondants, tandis qu'il n'est que la *fin* des vertus morales, lesquelles ont un *objet* créé.

Dans la vie contemplative, qui a son principe et sa fin dans l'amour, et qui est l'exercice éminent des vertus théologales, l'âme brûle de voir la beauté de Dieu, « ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam (3) ». La contemplation elle-même n'est pas la perfection, car celle-ci se trouve essentiellement dans la charité, mais c'est le moyen le plus excellent et conjoint à la fin (4), car « la vie contemplative est ordonnée non pas à une dilection de Dieu quelconque, mais à la parfaite dilection (5) ». Par elle l'homme « offre son âme en sacrifice à Dieu (6) »,

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 180, a. 2, c. et ad 2.
(2) Iª IIᵃᵉ, q. 65, a. 5.
(3) IIª IIᵃᵉ, q. 180, a, 1 et 7.
(4) IIª IIᵃᵉ, q. 182, a. 2 : « Vita contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei. »
(5) IIª IIᵃᵉ, q. 182, a. 4, ad 1.
(6) IIª IIᵃᵉ, q. 182, a. 2, ad 3ᵘᵐ : « On fait un sacrifice à Dieu quand on lui consacre un objet quelconque. De tous les biens de

et elle est pour ainsi dire un commencement de la béatitude parfaite, « per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit ut in futuro continuetur (1) ».

La vie contemplative est ainsi meilleure que la vie active (2) ; elle convient à l'homme selon la partie la plus élevée de l'âme ; elle peut être plus continue que la vie active, ainsi Marie reste aux pieds du Seigneur à écouter sa parole, tandis que Marthe s'inquiète. Bien qu'elle contienne de grandes épreuves, la vie contemplative est à la fois plus délectable et plus méritoire, car l'amour de Dieu est plus méritoire en soi que celui du prochain (3) ; elle se suffit davantage à elle-même, ne se préoccupe pas de beaucoup de choses, « non turbatur erga plurima » ; elle est aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose que soi ; et c'est pourquoi il est dit : « Je n'ai demandé qu'une seule chose au Seigneur, et je la rechercherai uniquement, c'est d'habiter dans la maison de Dieu tous les jours de ma vie » (Ps. XXVI,

l'homme, celui que Dieu accepte le plus volontiers en sacrifice, c'est son âme ; ce que nous devons offrir d'abord à Dieu, c'est notre âme... puis celle des autres... Or, plus on unit étroitement à Dieu son âme ou celle d'un autre, plus le sacrifice est agréable au Seigneur. *Aussi en s'appliquant ou en portant un autre à s'appliquer à la contemplation, on se rend plus agréable à Dieu qu'en se dévouant à l'action.* Et donc lorsqu'on dit avec saint Grégoire : « Nul sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes », on ne préfère pas le mérite de la vie active à celui de la vie contemplative, mais on veut dire qu'il est plus méritoire d'offrir à Dieu son âme et celle du prochain que d'offrir tous les biens extérieurs. »

(1) IIa IIae, q. 180, a. 4.

(2) IIa IIae, q. 182, a. 1.

(3) IIa IIae, q. 182, a. 2 : « Ce qui touche plus directement à l'amour de Dieu est en soi plus méritoire que ce qui est ordonné directement à l'amour du prochain. »

5). — La vie contemplative est une sorte de saint repos en Dieu (otium sanctum) : « Reposez-vous et voyez, c'est moi qui suis votre Dieu » (Ps. XL, 11). — Elle s'occupe des choses divines, la vie active des choses humaines : « Au commencement était le Verbe, voilà Celui que Marie entendait, remarque saint Augustin, et le Verbe s'est fait chair, voilà Celui que Marthe servait (1). » — Aussi Notre-Seigneur dit-il : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas ôtée (2). » « Ce n'est pas, note saint Augustin (3), que votre part, Marthe, soit mauvaise, mais celle de Marie est la meilleure. Pourquoi meilleure? Parce qu'elle ne lui sera pas retirée. Car un jour vous sera retiré ce fardeau que la nécessité impose, mais éternelle est la douceur de la vérité, *æterna est dulcedo veritatis.* »

Cette vie contemplative n'existe pleinement que dans la vie mystique, vrai prélude de celle du ciel. Et tous, même ceux qui sont engagés dans la vie active, doivent y tendre en vertu du premier précepte; ils n'ont pas moins besoin de faire oraison. Si les conditions de leur vie leur rendent moins accessibles les formes les plus élevées de la contemplation, la substance de celle-ci ne leur est pas refusée; bien au contraire, le Seigneur nous invite tous. « Ceux qui sont plus aptes à la vie active peuvent par les exercices de cette vie se préparer à la contemplation (4) » en les accomplissant par amour de Dieu. Ce serait une erreur de penser qu'il faut faire une bonne oraison *pour* bien accomplir ses devoirs d'état, *pour* bien soigner des

(1) *De Verbis Domini*, serm. 27.
(2) *Luc.*, X, 42.
(3) *loc. cit.*
(4) IIa IIae, q. 182, a. 4, ad. 3.

malades, ou bien enseigner, comme si l'oraison et l'union à Dieu étaient *ordonnées*, *subordonnées* à ces actes qui leur sont inférieurs. Bien plutôt l'âme active doit accomplir par amour de Dieu ses devoirs d'état *pour* être plus unie au Seigneur et le faire aimer davantage. De sorte que son activité doit devenir comme le *rayonnement extérieur de son oraison*, de son union à Dieu, qui est le meilleur d'elle-même. Ainsi la vie mystique, loin de nuire à l'action, en est la source vive.

« L'amour de la vérité, dit saint Augustin, recherche un saint repos, la charité nous oblige à accepter un juste labeur. Si aucune charge ne nous est imposée, vaquons à l'étude et à la contemplation de la vérité; si au contraire une charge nous est imposée, la charité nous oblige à la recevoir. Mais même alors la douce contemplation de la vérité ne doit pas être abandonnée, de peur que, la suavité disparaissant, nous soyons accablés par la nécessité (1). » Aussi, ajoute saint Thomas, lorsque quelqu'un est appelé de la vie contemplative à la vie active, ce ne doit pas être par soustraction de la première, mais par addition de la seconde (2). C'est pourquoi l'apostolat doit dériver, comme il dit ailleurs, de « la plénitude de la contemplation (2) ». Les fidèles, les âmes intérieures qui viennent écouter la parole de Dieu, attendent qu'on la leur donne d'une manière non pas humaine, mais divine, qui n'est autre que le rayonnement de la contemplation.

La vie contemplative, qui, par son intimité avec le

(1) S. Aug. *de Civit. Dei*, XIX, 19.
(2) IIa IIae, q. 182, a. 1, ad 3.
(3) IIa IIae, q. 188, a. 6.

Maître intérieur et sa docilité parfaite à ses inspirations, mérite le nom de vie mystique ou cachée en Dieu avec le Christ, est donc bien le prélude *normal* de la vie du ciel.

*
* *

Telles sont les trois raisons principales de l'appel général et éloigné des âmes justes à la vie mystique. Elles sont fondamentales, car elles reposent 1° *sur le principe commun* de la vie intérieure et de la vie mystique, et sur la *loi du progrès des dons*, comme *habitus* ou dispositions habituelles connexes avec la charité; 2° *sur la nécessité des purifications passives*, qui sont d'ordre mystique, et le *moyen le plus efficace* pour conduire ici-bas à l'union divine; — 3° *sur la fin commune* de la vie intérieure et de la vie mystique, et sur la perfection normalement requise pour recevoir sitôt après la mort la vision béatifique, et pas seulement un degré infime de celle-ci.

Ces trois considérations du principe de la vie surnaturelle, de son moyen le plus efficace, de sa fin, ne sont pas accidentelles ni matérielles, elles sont essentielles et formelles et permettent ainsi d'établir *la loi du développement* SUPÉRIEUR *de la semence divine*, de la vie de la grâce, *semen gloriae*.

*
* *

Il paraît donc certain que la *vie mystique*, caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit, est requise à la *pleine* perfection de la vie chrétienne.

En est-il de même de la *contemplation mystique* proprement dite?

Certains, après avoir accordé ce qui précède, hésitent à répondre à cette dernière question. Pourquoi ? Parce que, disent-ils, il y a des âmes dans lesquelles dominent surtout les dons du Saint-Esprit relatifs à l'action, et, dans la prière, dans la psalmodie, le don de piété, sans que leur oraison soit proprement passive, sans qu'il y ait intervention fréquente et manifeste des dons contemplatifs d'intelligence et de sagesse. De la sorte ces âmes seraient dans la vie mystique, supérieure à l'ascèse, sans avoir pourtant la contemplation mystique proprement dite, l'oraison de recueillement passif ou de quiétude.

Nous l'avons déjà dit : Il se peut en effet que les dons de la contemplation n'interviennent encore en ces âmes que d'une façon *diffuse*; il y a là une vie mystique encore imparfaite. Elle peut s'accompagner d'une grande générosité, qui mérite déjà le nom de perfection, sans être pourtant la *pleine* perfection de la vie chrétienne (1). Cette dernière, pour être vraiment une plénitude, requiert le complet développement de tout l'organisme spirituel, y compris les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse (2). C'est l'annonce de la vie du ciel, la disposition immédiate

(1) Ce qui n'est nullement requis à la perfection, ni même à une très haute perfection, ce sont *les délices* de la contemplation, comme le dit plusieurs fois sainte Thérèse; très souvent en effet la contemplation mystique est aride et douloureuse. Cf. SAUDREAU, *La Vie d'Union à Dieu, d'après les grands maîtres de la Spiritualité*, 3e éd., p. 263..., confrontation de plusieurs textes de sainte Thérèse.

(2) En d'autres termes, la contemplation mystique du mystère de Dieu présent en nous est requise à la *pleine* perfection de la vie de la grâce, si l'on prend ce mot *perfection* non seulement au sens large et du point de vue moral, mais au sens fort et métaphysique qui exprime ici le plein épanouissement de l'organisme surnaturel.

parfaite à la vision béatifique, qui n'est donnée qu'aux âmes tout à fait purifiées, lorsqu'elles en ont le très vif désir.

Telle nous paraît être, en confirmité avec la tradition, la doctrine de saint Thomas sur les rapports des dons du Saint-Esprit avec le progrès de la charité (1). C'est aussi, dans les différents ordres religieux, la doctrine de saint Bonaventure, de Tauler, de Ruysbroeck, de Louis de Blois, de Denis le Chartreux, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, du P. Lallemant, S. J., et de ses disciples, du P. Surin, etc. (2), comme le montrent longuement M. le chanoine Saudreau dans la troisième édition, de son livre *La Vie d'Union à Dieu d'après les grands maîtres et la spiritualité* (3), et le P. Lamballe dans *La Contemplation*. Nous pensons même, avec ces derniers et le P. Arintero, que la vie surnaturelle n'a *tout* son déve-

(1) Voir particulièrement Iª IIªᵉ, q. 69, a. 2 : Est-ce que les récompenses dont il est parlé dans les huit béatitudes évangéliques sont accordées dès cette vie ? Elles sont, dit-il, accordées aux parfaits (« viris perfectis », et non seulement à quelques-uns d'entre eux) comme un prélude de la vie du ciel, « per quamdam inchoationem imperfectam beatitudinis ». Item IIª IIªᵉ, q. 45. — « Tout chrétien, dit saint Thomas, doit participer à la contemplation de Dieu, car le précepte est pour tous : Arrêtez-vous et voyez que je suis votre Dieu » (Ps. XLV, 11). « Omnis christianus, qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum præceptum sit omnibus : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus », ad quod etiam est tertium præceptum legis » (III, d. 36, q. 1, a. 3, ad 5ᵐ). — Si cela est vrai de tout chrétien, que faut-il dire du chrétien arrivé à la pleine perfection de la vie intérieure !

(2) *Cf. infra*, dernier chapitre : L'Accord des Maîtres.

(3) Cette 3ᵉ édition est plus complète que les deux précédentes, et contient notamment, p. 290, le résultat des recherches du P. E. Colunga, O. P., sur la lutte entre spirituels et intellectuels à l'époque de Cano.

loppement ici-bas que dans l'union transformante, telle qu'elle est décrite par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse (dernière Demeure). Il suffit de rappeler ici quelques textes caractéristiques et ceux qui leur semblent opposés.

Parlant de la purification passive des sens, qui est d'ordre mystique, saint Jean de la Croix dit, nous l'avons vu : « Il faut passer par cette nuit obscure pour devenir parfait (1). » — « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi voie illuminative ou voie de contemplation infuse (2). » — « C'est à Dieu seul qu'il appartient de placer l'âme dans cet état surnaturel : quant à la nature, ce qui lui est demandé, c'est de *s'y disposer* dans la mesure de sa capacité, et cela est possible naturellement, en tenant surtout compte de l'aide divine ordinaire qui accompagne l'effort. A mesure que l'âme progresse dans la négation et le vide des formes, Dieu la met en possession de l'union, et cette opération est passive pour l'âme (3). » — « Pour les personnes consacrées au service de Dieu, ce changement a souvent lieu après un temps relativement court, car ayant renoncé au monde, le sens et l'esprit chez elles s'accommode et se conforme plus facilement à la volonté de Dieu (4). » — « Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et des images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de per-

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 1.
(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 14 (d'après l'édition critique espagnole).
(3) *Montée*, l. III, c. 1, trad. Hoor., p. 298 (1re éd.).
(4) *Vive Flamme*, 3e str., vers. 3, § V.

fection. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme ; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures (1). »

Plus loin, saint Jean de la Croix, après avoir montré la nécessité des purifications passives de l'esprit pour arriver à la pleine perfection (2), nous dit que celle-ci ne se trouve que dans l'union transformante, où « l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par la chair, ni par le monde, ni par les appétits ; elle peut dire : l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre (3) ».

Sainte Thérèse parle de même à ses filles, au début de la 5e Demeure : « Ainsi, *nous toutes* qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes *appelées* à l'oraison et à la contemplation. C'est là notre première institution... et pourtant, je vous le déclare, bien peu d'entre nous *se disposent* à voir le Seigneur leur découvrir la perle précieuse dont nous parlons. Quant à l'extérieur, je le reconnais, nous sommes en bonne voie. Mais pour ce qui est d'acquérir les vertus nécessaires pour arriver où j'ai dit, que de choses nous manquent et quel besoin nous avons de bannir toute négligence ! (4) »

Dans le *Chemin de la perfection*, ch. 19 fin, parlant de la contemplation infuse et des eaux vives de l'oraison, sainte Thérèse énonce ce principe général, qu'elle développe ensuite dans les chapitres 20, 21, 23, 25, 29,

(1) *Montée*, l. II, c. 13, trad. Hoor., p. 158.
(2) *Nuit obscure*, l. II, c. 1.
(3) *Cantique spirituel*, IIIe partie, str. 22, fin.
(4) *Château intérieur*, 5e demeure, ch. 1, trad. des Carmélites, 1910, p. 128. — C'est cette traduction que nous donnons dans les citations suivantes.

33. Nous avons déjà cité quelques-uns de ces textes. « *Songez que le Seigneur invite tout le monde* (*Venez à moi, vous tous*... Matth. XI, 28). Il est la Vérité même, la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appelerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire (*Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Joan. VII, 37). Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin, recevront cette eau vive (1). » La sainte ajoute au chapitre 21 : « Ce qui est d'une importance majeure, d'une importance capitale, c'est d'avoir la résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter, quelques critiques dont on soit l'objet, qu'on doive arriver au terme ou mourir en chemin, accablé sous le poids des obstacles, quand le monde enfin devrait s'effondrer ! »

On ne peut affirmer plus nettement l'appel général des âmes à la vie mystique.

Et cependant sainte Thérèse, Tauler, saint Jean de la Croix font, çà et là, des réserves. On lit par exemple dans le *Chemin de la Perfection,* ch. 17 : « De ce qu'en ce monastère toutes s'adonnent à l'oraison, il ne s'ensuit pas que toutes doivent être contemplatives. C'est impossible, et l'ignorance de cette vérité pourrait jeter dans la désolation celles qui ne le sont point (2)... Le

(1) *Chemin*, ch. XIX, p. 156.

(2) Même si toutes les âmes, et plus particulièrement toutes les Carmélites sont *appelées* à la contemplation, il ne s'ensuit pas évi-

Seigneur tarde parfois baucoup, mais il donne alors d'un seul coup et magnifiquement ce qu'il a donné à d'autres, peu à peu en bien des années. »

D'où viennent ces réserves, qui paraissent au premier abord contredire le principe de l'appel général des âmes à la contemplation infuse ? (1) « Il semble qu'il y ait contradiction, dit sainte Thérèse elle-même (2), entre ce que je viens de dire au chapitre précédent (de l'appel général) et ce que j'avais dit plus haut (ch. 17), quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. » — Et elle maintient de fait le principe de l'appel général, qu'elle explique à nouveau : « Notre-Seigneur, en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, et les autres par tel autre. Non, dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer... Que dis-je, c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle

demment que toutes doivent être déjà contemplatives. Comme le dit sainte Thérèse dans ce texte que nous citons, Dieu tarde parfois beaucoup à accorder ce don. Il se peut même qu'une âme très généreuse, mais très portée par nature à s'extérioriser, n'arriverait à la contemplation infuse qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de la vie ici-bas.

(1) Voir, sur la conciliation de ces textes de sainte Thérèse, le P. Arintero, *Evolucion mystica*, p. 639, note 1, *Cuestiones misticas*, p. 325 ss., ainsi que le travail du P. Garate, S. J., *Razon y Fe*, juil. 1908, p. 325, travail qu'il conviendrait de traduire en français et de faire connaître pour faire tomber une objection assez répandue contre le principe que nous défendons.

(2) *Chemin de la Perfection*, ch. 20, trad. des Carmélites.

(*Jésus debout dit à haute voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Joan. VII, 37). Dans sa bonté néanmoins, il ne nous fait point violence ; mais afin que personne ne se retire sans consolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs manières ceux qui veulent bien le suivre. D'une source si abondante naissent divers ruisseaux, les uns grands, les autres moindres : il y a même des flaques d'eau pour les enfants, c'est-à-dire pour ceux qui commencent... Ainsi, mes sœurs, ne craignez pas de mourir de soif dans cette voie... Cela étant, suivez mon conseil, et ne restez pas en chemin ; mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine (1). »

Les restrictions faites plus haut par sainte Thérèse ne concernaient donc pas l'appel général éloigné, mais l'appel individuel prochain dont nous devons parler maintenant.

(1) *Chemin de la Perfection,* ch. XX, trad. des Carmélites.

ARTICLE III

L'Appel individuel et prochain a la contemplation

Les susdites réserves de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de Tauler, visent, disons-nous, non pas la loi générale du plein développement de la vie de la grâce, considérée en soi, mais le terrain où la semence divine est reçue, comme il est dit dans la parabole du semeur. « Pendant qu'il semait, des grains tombèrent le long du chemin, et les oiseaux du ciel vinrent et les mangèrent. D'autres grains tombèrent sur un sol pierreux, où il n'y avait pas beaucoup de terre, et ils levèrent aussitôt, parce que la terre était peu profonde. Mais le soleil s'étant levé, la plante, frappée de ses feux et n'ayant pas de racine, sécha. D'autres tombèrent parmi les épines, et les épines crûrent et les étouffèrent. D'autres tombèrent dans la bonne terre, et ils produisirent des fruits, l'un cent, un autre soixante, et un autre trente. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende! » (Matth. XIII, 4.) Ainsi encore, parmi les arbres, le cèdre ou le palmier atteignent *normalement* une *grande* hauteur dans une terre et un climat favorables, mais il en va tout autrement dans un autre climat. De même la question de l'appel à la vie mystique se complique et se matérialise en quelque sorte, dès qu'on considère la vie de la grâce, non plus en soi, mais dans les âmes qui la reçoivent.

Les âmes en état de grâce sont-elles par là même *toutes* et *chacune appelées* à la vie mystique proprement dite?

Il est clair d'abord qu'elles n'y sont pas toutes *prédestinées* ; car la prédestination produit infailliblement son effet, sans pourtant violenter la liberté ; et c'est un fait que les âmes en état de grâce n'arrivent pas toutes à la vie mystique.

Il est clair encore qu'elles n'y sont pas toutes individuellement *appelées* d'une façon *prochaine* ; car on ne trouve certes pas en toutes les *trois signes* de cet appel, énumérés par Tauler (1) puis par saint Jean de la Croix et communément admis.

*
* *

§ I. — *Les trois signes principaux de l'appel prochain.*

1° *La méditation devient difficile ou même impraticable*, « l'imagination reste inerte, le goût de cet exercice a disparu, et la saveur produite autrefois par l'objet auquel s'appliquait l'imagination, s'est changée en sécheresse. Aussi longtemps que la saveur persiste et qu'on peut passer, en méditant, d'une pensée à une autre, il ne faut pas l'abandonner, sauf au moment où l'âme est dans la paix et la quiétude, dont il sera question à propos du troisième signe (2) ». Cette doctrine se trouve exprimée à peu près dans les mêmes termes, nous l'avons vu, dans sainte Thérèse, IVe Demeure, ch. III, p. 117, 119, là où elle dit que si

(1) L'enseignement de Tauler sur ce point se trouve résumé par ses disciples dans les *Institutions*, ch. 35.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 11.

l'on n'a pas encore reçu la grâce du « recueillement surnaturel », il faut « se garder d'enchaîner le mouvement de notre pensée..., et de rester là comme des stupides ». On voit par là que ces deux grands saints parlent ici du passage de la méditation à la contemplation infuse, et non pas à une contemplation acquise qui serait un état intermédiaire. Cf. *supra*, p. 275-290.

2° *Un second signe* est nécessaire, car la difficulté ou l'impossibilité de se livrer à la méditation pourrait provenir d'un malaise physique, d'une distraction, d'un manque de recueillement ou de quelque autre cause semblable, comme il arrive à ceux-là même qui conservent du goût pour cet exercice. Le second signe est précisément que « *l'on n'éprouvera plus aucune envie de fixer l'imagination ni le sens sur n'importe quel objet particulier, intérieur ou extérieur*. Je ne dis pas que l'imagination ne se manifestera plus par le va-et-vient qui lui est propre — et qui agit même dans un profond recueillement — mais que l'âme n'aura aucun désir de la fixer intentionnellement sur ces objets (1). » Par exemple si on lit, on éprouve le besoin de fermer le livre; si on prie vocalement, on est porté à interrompre cette prière pour s'arrêter dans la contemplation de Dieu. C'est l'inspiration intérieure qui y porte. « Il n'est donc pas étonnant qu'une telle âme éprouve de la peine et du dégoût, lorsque, jouissant déjà de cette paix, on la force à reprendre la méditation, à recommencer le travail des considérations particulières. C'est comme si l'on voulait arracher un petit enfant au sein maternel qui lui donne le lait... Représentez-vous quelqu'un qui, après avoir enlevé l'écorce

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 11.

d'un fruit, en goûte la substance; on l'interrompt pour lui ordonner d'enlever à nouveau une écorce qui n'y est plus. Il ne trouve plus cette écorce, et cesse de goûter la substance qu'il avait en main; ce qui le fait ressembler à celui qui lâche la proie pour l'ombre (1). » Ces explications de saint Jean de la Croix montrent bien que pour lui le passage de la méditation à la contemplation infuse est normal, bien que nous ne puissions pas produire cette dernière par notre propre effort; après avoir enlevé l'écorce du fruit, on goûte sa substance.

Un troisième signe est nécessaire, les deux premiers ne sont pas décisifs; il se pourrait en effet que la mélancolie ou autre indisposition produise en nous comme une suspension de vie, dans laquelle l'âme se plaît à ne penser à rien et à rester inactive. « Le troisième signe, le plus décisif, est celui-ci : *L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse*; elle ne se livre à aucune considération particulière, jouit d'une paix intérieure, d'une impression de repos, de quiétude, sans que les puissances, mémoire, entendement, volonté, se manifestent par des exercices et des actes. Je veux dire qu'elle ne se livre pas à des actes discursifs, ce qui consiste à passer de l'un à l'autre, mais qu'elle s'absorbe dans la connaissance et le regard sur Dieu, connaissance confuse, générale et affectueuse, qui ne s'arrête à aucune pensée particulière (2). » Tel un enfant regarde avec amour sa mère sans penser à rien de distinct, mais seulement à ceci qu'elle est sa mère.

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 12.
(2) *Ibid.*, ch. 11.

A ses débuts ce regard affectueux de l'âme est si subtil et si délicat qu'il passe presque inaperçu (1) : il n'y a plus ici en effet, comme dans la méditation, un concours nettement perceptible de l'imagination ; aussi au début l'âme ne se laisse pas apaiser en cet amour qui lui est donné, elle en recherche un autre plus sensible. « Une fois pourtant qu'elle *se laisse introduire* dans la paix, elle ne manquera pas d'y pénétrer de plus en plus. La pensée affectueuse de Dieu se faisant claire, l'âme y trouvera plus d'attrait qu'en chose du monde, à cause de la paix, du repos, de la saveur et délectation qu'elle y puise sans efforts (2). »

Les derniers mots que nous venons de souligner en cette phrase contribuent à montrer que c'est bien de la contemplation *infuse* que parle saint Jean de la Croix dès ce premier ouvrage de la *Montée*, et la chose est très claire par le chapitre XIII (3). Mais dans la *Montée* le saint décrit surtout la part que nous pouvons prendre à cette contemplation, non pour la produire, mais pour nous y disposer ou en favoriser l'exercice (4) ; tandis que dans l'ouvrage suivant, la *Nuit obscure*, il décrit surtout l'action de Dieu et notre passivité. Ce ne sont pas des choses qui se suivent

(1) *Montée*, l. II, ch. 11.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, l. II, ch. 13 : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant *passive*... Et pour l'âme, recevoir ainsi *la lumière infuse surnaturellement*, c'est tout comprendre en *restant passive*. »

(4) Cf. *Montée*, l. II, ch. 12, où il est montré que Dieu favorise parfois les âmes en accordant son amour contemplatif sans l'intermédiaire d'actes qui y disposent, mais le plus souvent c'est après quelque préparation ; ce qui rappelle ce que sainte Thérèse dit de la *noria* à propos de l'oraison *surnaturelle* de quiétude, à laquelle on se dispose d'habitude par un certain travail de l'esprit (cf. *Vie*, ch. XIV).

chronologiquement, ce sont deux aspects subordonnés de la vie intérieure, l'âme étant ici « plus passive qu'active (1) », mais conservant la liberté de consentir à l'inspiration supérieure que lui donne l'Esprit-Saint pour la faire agir divinement.

Aussi retrouvons-nous dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. 9, la description des trois signes déjà mentionnés dans la *Montée*, mais ils sont formulés ici d'une manière plus accusée comme signes du travail purificateur de Dieu en nous, ou de la *sécheresse purificatrice* : 1° *On ne trouve ni goût, ni consolation dans les choses divines* (*connues par la voie des sens*) ni dans aucune chose créée (ces derniers mots indiquent que cet état ne vient pas de la tiédeur, ou de l'attachement aux créatures); 2° *on garde ordinairement, dans le souvenir de Dieu, la crainte de ne pas le servir, d'aller à reculons*, à cause du manque de saveur dans les choses divines (cette crainte est un nouveau signe que l'impuissance où l'on est ne vient pas de la tiédeur); 3° *on trouve une grande difficulté à méditer, comme on en avait l'habitude* en recourant à l'imagination. « La raison en est que Dieu commence à se communiquer, non plus au moyen du raisonnement, mais par l'acte simple de contemplation qu'il nous inspire. »

A ces trois signes classiques et nécessaires, d'autres peuvent s'ajouter qui les confirment; sainte Thérèse aime à noter : le don total de soi-même à Dieu, le mépris de toutes les choses de la terre, une grande humilité, le désir du ciel. Mais la contemplation infuse peut être accordée à des âmes qui n'ont pas encore de

(1) Saint Thomas, I^a II^ae, q. 68, a. 1 et 3; II^a II^ae, q. 52, a. 2, ad 1^m.

si hautes vertus et souvent c'est elle-même qui les leur donne : « omnia bona mihi venerunt pariter cum illa », dit le livre de la Sagesse, c'est surtout la connaissance infuse de la bonté de Dieu qui nous le fait aimer, et nous fait pratiquer les vertus pour l'amour de Lui. Il suffit donc des trois signes susdits pour constater dans une âme l'appel prochain à la contemplation infuse.

*
* *

§ II. — *Ce qui s'oppose à cet appel prochain, et quelles sont ses variétés.*

Les trois signes que nous venons d'expliquer ne se constatent certes pas dans toutes les âmes en état de grâce. Mais nous croyons que toutes et chacune sont *appelées* à la vie mystique d'une façon *éloignée* et *suffisante*, puisque la grâce des vertus et des dons, qu'elles ont reçue, de par la loi intime de son développement, contient en germe la vie mystique, prélude normal de celle du ciel (1).

(1) L'expression *grâce suffisante éloignée* est courante en théologie dans une autre question, qui ressemble à celle-ci, et qui concerne non pas toutes les âmes en état de grâce, mais tous les hommes : est-il possible pour tous et chacun de se sauver? Dieu non seulement a préparé en général, mais offre et donne à tous les hommes et à chacun en particulier, en vue du salut, des secours suffisants, suffisants au moins d'une façon éloignée, selon les conditions de chacun. C'est ainsi que la grâce *suffisante prochaine* pour prier est une grâce *suffisante éloignée* pour faire l'œuvre salutaire en vue de laquelle on prie ; et si l'on ne résiste pas à cette grâce suffisante éloignée, on recevra la grâce *suffisante prochaine* pour bien agir ; et si l'on ne résiste pas à cette dernière, on recevra *la grâce efficace*, qui nous fera accomplir l'œuvre salutaire. Cf. Billuart, *de Deo*, diss. 7, a. 8. Cette doctrine s'applique même aux infidèles et aux pécheurs endurcis.

Que veut dire appel éloigné et suffisant? Cela signifie que *si* toutes les âmes étaient fidèles à éviter, commes elles le doivent, le péché non seulement mortel mais véniel, si elles étaient, chacune dans sa condition, généralement dociles au Saint-Esprit, et si elles vivaient assez longtemps, un jour viendrait où elles recevraient la vocation prochaine et efficace à une haute perfection et à la vie mystique proprement dite. Elles en ont en effet reçu le principe radical. Avant ce jour on peut dire purement et simplement qu'elles n'y sont pas encore appelées, comme on dit, des infidèles, qui n'ont jamais entendu la prédication de l'Évangile, qu'ils ne sont pas encore individuellement appelés à la vie chrétienne, bien qu'il y ait une vocation générale des païens à la vie chrétienne, comme à l'unique voie du salut voulue par Dieu pour tous les hommes (1).

Bien des âmes ne se développeront pas assez spirituellement pour être disposées comme il convient à la vie mystique. Cela surtout par manque d'humilité, de pureté de cœur, de simplicité de regard, de recueillement, de générosité; ou aussi parce que trop portées par nature à s'extérioriser, ou parce que trop absorbées dans l'étude ou les soucis d'administration, elles n'ont pas assez l'amour de l'oraison silencieuse et profonde qui conduit à l'union. Comme il est facile de s'attarder en chemin et de vivre seulement à la superficie de soi-même! Souvent enfin manquera à ces âmes

(1) S. Thomas, I *Sent.*, q. 41, a. 2, ad 3um : « Vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid... Est quædam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna; haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem prædicatoris. »

une bonne direction, ou un milieu convenable. Elles ne seront pas appelées à la vie mystique d'une façon *prochaine*.

Il se peut que quelques-unes d'entre elles, quoique généreuses, faute de certaines conditions qui ne dépendent pas de leur volonté, n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas (1).

D'autres, généralement plus avancées, y seront appelées d'une façon *prochaine et suffisante*, mais elles ne répondront pas toutes à cet appel ; plusieurs se décourageront dès les premiers pas dans la nuit obscure ; ces dernières sont très nombreuses, et souvent, dit saint Jean de la Croix, elles sont mal dirigées par leur guide spirituel en ce passage difficile (2).

D'autres seront appelées d'une façon *prochaine et efficace* à la vie mystique, mais n'en dépasseront pas les degrés inférieurs par manque de générosité ou de direction. Comme le dit la parabole du semeur, il y a de bonnes âmes qui donnent trente pour un ; ce

(1) Par là s'expliquent plusieurs restrictions de Tauler, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix au principe de l'appel général ; elles visent des cas individuels, à raison d'obstacles particuliers.

(2) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 4, trad. Hoornaert, p. 291, d'après l'édition critique : « Ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, (ces directeurs) détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine. Ils se contentent de leur prescrire des recettes méprisables, qu'ils ont inventées ou trouvées çà et là au hasard des lectures, et qui conviennent à peine à des commençants... Ils s'obstinent à ne pas laisser passer les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au-delà de leurs principes et méthodes qui ne connaissent que le discursif et l'imaginaire. Défense aux âmes de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent ! »

n'est pas le sommet du développement normal; d'autres donnent soixante pour un.

D'autres enfin donneront cent pour un ; elles seront appelées d'une façon prochaine et efficace aux degrés supérieurs de la vie mystique, à l'union transformante; et nous verrons par là qu'elles y étaient prédestinées.

« *Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus* », remarque sainte Thérèse à propos des V^es^ demeures, ch. I; et nous devons aspirer humblement à faire partie de cette élite. Comme il est de foi, contre les jansénistes, que celui qui ne fait pas son salut, *peut* le faire, par la grâce suffisante, qui lui est donnée, il faut dire aussi : l'adulte, qui, après avoir négligé bien des grâces, n'arrive qu'à un degré inférieur de gloire au ciel, *pouvait*, sans y être prédestiné, arriver plus haut, et il y serait parvenu, s'il avait été plus fidèle (1). Seuls les saints, après avoir très généreusement employé le temps de l'épreuve, arrivent à la plénitude de l'âge parfait, sans être pourtant tous de très grands saints. Dans l'union transformante, qui est ici-bas l'âge de la sainteté, il y a certes bien des degrés inférieurs à celui qu'ont connu saint Paul ou saint Jean. De même dans une forêt, bien des chênes atteignent toute leur grandeur normale, s'élèvent au-dessus de beaucoup d'autres moins bien venus, sans arriver pourtant à la hauteur de certains chênes géants, véritablement exceptionnels.

Par là s'explique un texte controversé de saint Jean de la Croix : *Nuit obscure*, l. I, c. 9, fin. Il y rappelle d'abord le principe général que nous l'avons vu sou-

(1) Voir sur ce point S. François de Sales, *Amour de Dieu*, l. II, c. XI.

vent exprimer plus haut : « Une fois que l'âme est entrée dans la purification (passive des sens), l'impuissance de discourir ne fait qu'augmenter..., l'âme finira par abandonner (dans l'oraison) toute opération sensitive, si elle doit vraiment progresser (*si es que han de ir adelante*) ». Puis il ajoute : « Pour ceux qui ne vont pas par le chemin de la contemplation (*porque los que non van por camino de contemplacion*) (1), il en est autrement; pour eux la nuit des sens est souvent interrompue. Tour à tour, elle se fait sentir et disparaît, tantôt la méditation discursive est impossible et à un autre moment elle devient aisée. Dieu ne les tient alors dans cette voie que pour les éprouver et les humilier, pour réformer leur appétit, afin de les détourner d'une gourmandise vicieuse en matière spirituelle, et non avec l'intention de les conduire à la voie de l'esprit, qui est celle de la contemplation proprement dite. Dieu, en effet, *n'élève pas* (2) à cette contemplation tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit ; il n'en prend pas même la moitié. Pourquoi? Lui seul le sait. Ces derniers (que Dieu n'élève pas à la contemplation proprement dite) (3) n'achèvent jamais de sevrer le sens de façon à faire abandon des considérations et des raisonnements, et ils n'ont cette grâce que par intermittence, comme nous venons de le dire. »

(1) Nous modifions ici la traduction Hoornaert, 1re édition, qui porte inexactement : « ceux qui ne sont pas *appelés* à la voie contemplative », ce qui paraît exclure l'appel général éloigné, bien que ce mot puisse s'entendre de l'appel individuel prochain. Dans sa 2e édition M. Hoornaert suit de plus près le texte.

(2) Saint Jean de la Croix dit bien : « Dieu n'*élève* pas » (*lleva*), et non pas : « Dieu n'appelle pas ». Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus.

(3) Ici encore, nous modifions la traduction Hoornaert qui portait dans la 1re édition : « Ceux qui ne sont pas *appelés* » ; l'original dit : « ces derniers », c'est-à-dire ceux que Dieu n'*élève* pas.

Ce texte ne nie pas l'appel général éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique, il nie seulement pour plusieurs l'appel individuel prochain et efficace à la perfection de cette vie. Les bonnes âmes dont il est parlé dans ce texte sont celles qui, d'après la parabole du semeur, donnent trente pour un. Ce n'est pas le sommet du développement normal de la vie de la grâce; d'autres donneront soixante et même cent pour un, dit la parabole.

Saint Jean de la Croix ne dit pas que les âmes dont il parle, sans être appelées d'une façon prochaine aux degrés supérieurs de la vie mystique, sont appelées à une haute perfection. Il enseigne même le contraire : pour lui, on ne peut atteindre la haute perfection sans traverser la nuit des sens et même celle de l'esprit (*Nuit*, I, c. 3, c. 14; II, c. 1).

Et si on lui demande : Pourquoi Dieu n'élève-t-il pas à la contemplation proprement dite tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit? Pourquoi n'en prend-il pas même la moitié? il ne répond pas, comme le lui font dire certains commentateurs : La contemplation proprement dite est de soi extraordinaire, elle dépasse le sommet de la vie normale. Il répond tout au contraire : *Dieu seul le sait.* Ainsi saint Augustin, à propos du texte : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », remarque : « Pourquoi Dieu attire-t-il celui-ci, et non pas celui-là? ne cherche pas à le savoir, si tu veux éviter l'erreur (1). » C'est le mystère de la prédestination (2), dont saint

(1) « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » (Super Joann., tr. 26). S. Thomas cite ce texte et parle de même I^a, q. 23, a. 5, ad 3,

(2) C'est ainsi que le P. Lamballe explique fort bien ce texte de saint Jean de la Croix dans son livre, *La Contemplation*, p. 70, 72.

Jean de la Croix dit lui-même : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, II, c. 4). En cela saint Jean de la Croix parle comme Tauler (1), Louis de Blois, Ruysbroeck et les autres grands mystiques.

Enfin, saint Jean de la Croix s'est expliqué plus clairement dans *Vive Flamme*, 2e str., vers 5 : « Il faut expliquer ici *pourquoi il en est si peu qui parviennent à ce haut état de perfection et d'union avec Dieu.* Ce n'est certes pas que Dieu veuille limiter cette grâce à un petit nombre d'âmes supérieures, *son désir est plutôt que cette haute perfection soit commune à tous*; ce qu'il cherche trop souvent en vain, ce sont des vases capables de contenir une telle perfection. *Il envoie de légères épreuves* à une âme, et elle se montre faible, *elle fuit aussitôt toute souffrance*... qui a pour but de la dégrossir et de la polir. *Aussi Dieu ne continue pas à purifier de telles âmes*, à les tirer de la poussière terrestre en les mortifiant... O âmes qui rêvez de marcher tranquilles et consolées dans les voies spirituelles, si vous saviez combien il vous importe d'être éprouvées pour atteindre cette sécurité et cette consolation ! » Voir aussi *Cantique spirituel*, IV, str. 39, v. 1 (trad. Hoorn., 2e éd., p. 233), après la description de l'union transformante : « O âmes créées pour de telles gloires... à quoi songez-vous ? De quoi vous occupez-vous ? Qu'il est triste votre aveuglement ! Vous fermez les yeux à la plus éclatante lumière et vous n'entendez pas les voix puissantes qui vous sollicitent ! »

(1) Cf. *infra*, ch. VI, a. 3 : L'Accord des Maîtres.

Déjà dans l'ordre naturel, ce n'est pas même la moitié des hommes qui arrivent à discipliner leurs passions, bien qu'ils y soient tous appelés par leur nature même d'êtres raisonnables. De même, parmi ceux qui étudient de longues années une science, les mathématiques, le droit, la médecine, ce n'est pas même la moitié qui arrive à en avoir une connaissance approfondie; non seulement les inventeurs ou les génies extraordinaires sont rares, mais ceux qui, sans rien inventer, s'assimilent d'une façon supérieure l'acquis d'une science, ne sont pas nombreux. De même dans l'ordre de la vie de la grâce ce n'est pas même la moitié des âmes intérieures qui sont élevées au sommet du développement normal de la vie surnaturelle : c'est une élite. « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », comme le dit souvent à ce propos sainte Thérèse; mais nous devons désirer humblement faire partie de cette élite, comme nous devons désirer grandir dans la charité, sans mettre une limite à son progrès.

La doctrine selon laquelle toutes les âmes en état de grâce ont les secours suffisants et éloignés pour arriver à la vie mystique, n'offre pas de plus grandes difficultés que cette autre qui est certaine pourtant : tous les hommes, y compris les infidèles et les pécheurs endurcis, ont non seulement en général, mais en particulier, les secours suffisants pour faire leur salut.

Nous allons examiner les principales objections qu'on peut faire, en parlant des conditions ordinairement requises à la contemplation.

ARTICLE V

Conditions ordinairement requises a la contemplation infuse

Examen des principales difficultés relatives à l'appel général

Nous avons exposé les raisons qui nous font admettre un appel *général* et *éloigné* à la vie mystique pour toutes les âmes en état de grâce, bien que cet appel ne devienne *individuel* et *prochain* que lorsque se peuvent constater les trois signes classiques du début de la vie mystique, expliqués par saint Jean de la Croix. Cet appel individuel prochain, avons-nous ajouté, reste *suffisant* et inefficace chez ceux qui y résistent, chez les autres il est *efficace*, et de deux manières, soit qu'il conduise seulement aux degrés inférieurs de la vie mystique, soit qu'il conduise plus haut et jusqu'à l'union transformante, sommet du développement normal de la vie intérieure.

Les trois raisons principales que nous avons invoquées pour affirmer l'appel général et éloigné sont : 1° *le principe* radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune : la grâce des vertus et des dons ; 2° Dans le *progrès* de la vie intérieure, la purification de l'âme ne peut être complète que par les *purifications passives*, qui sont d'ordre mystique ; 3° La vie mystique est le prélude normal de la vision béatifique, *fin* de la vie de la grâce.

Cette doctrine suppose, cela va sans dire, celle que nous avons exposée plus haut (1) sur la grâce suffisante et la grâce efficace, et que nous avons résumée dans le mot magistral de Bossuet : « Apprenons à captiver notre intelligence devant l'obscurité divine de ce grand mystère pour confesser deux grâces, dont l'une (la suffisante) laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre (l'efficace) ne lui permet pas de se glorifier en elle-même (2). »

Faut-il s'étonner que la thèse traditionnelle de l'appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique rencontre des obscurités ou des difficultés? Ces difficultés ne sont pas plus grandes que celles qu'on a élevées contre la doctrine communément enseignée dans l'Église sur le salut offert et possible à tous les hommes qui ont l'usage de la raison, même à ceux qui n'ont pu entendre la prédication de l'Évangile ; tous reçoivent la grâce suffisante (au moins éloignée) pour parvenir à la vie éternelle.

S'il en est ainsi, et si la vie mystique est le prélude de celle de l'éternité, pourquoi ne pas admettre l'appel général et éloigné que nous défendons ici?

Voyons les principales difficultés qu'il soulève.

On a objecté : 1° Même en admettant les principes de saint Thomas relatifs à l'augmentation de la grâce des vertus et des dons, si l'on voit les choses non dans l'abstrait, mais concrètement, on s'aperçoit que les conditions de la vie mystique manquent généralement aux âmes chrétiennes, et cela sans qu'il y ait de leur

(1) Ch. II, art. 3 et 4.

(2) Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.), et index général des œuvres de Bossuet, au mot *Grâce* (résistance à la grâce).

faute. 2° Il ne faut pas oublier non plus que certaines âmes n'ont reçu qu'un ou deux talents, et non cinq. 3° Enfin la doctrine de l'appel général, même éloigné, semble de nature à porter les uns à la présomption et à l'illusion, et les autres au découragement. Examinons ces différents points.

Nous réservons au dernier chapitre de cet ouvrage l'examen d'autres objections de caractère plus théorique, relatives à la portée même des principes de saint Thomas en matière mystique.

*
* *

1° *Les principales conditions, ordinairement requises à la vie mystique, manquent-elles généralement aux âmes intérieures généreuses?*

Pour arriver à la contemplation mystique, il y a, nous dit-on, des conditions irréalisables pour la plupart des âmes, si généreuses soient-elles. Il faut un milieu spécial comme la Chartreuse ou le Carmel, où l'on trouve habituellement le silence, la solitude, de longues heures de prière. A défaut de ce milieu, il faut un tempérament spécial qui porte au recueillement, à l'oraison prolongée. Enfin il faut une direction appropriée, qui oriente l'âme de plus en plus vers la vie contemplative. Or ces conditions manquent généralement à la plupart des âmes intérieures généreuses, qui sont retenues dans le monde, ou à celles qui entrées en religion se trouvent dans des Ordres actifs ou même dans des Ordres mixtes. Les soucis d'administration, chez les supérieurs, les nécessités du travail intellectuel, chez le prêtre voué à l'enseigne-

ment, s'opposent aussi à l'éclosion de la vie mystique proprement dite, même chez des âmes intérieures très attachées à leurs devoirs.

A cela nous répondrons : 1° même si les conditions susdites, difficilement réalisables pour beaucoup, étaient nécessaires, il n'en faudrait pas conclure : La vie mystique n'est pas le sommet normal du développement de la vie de la grâce. Il faudrait dire seulement : Pour atteindre *ce sommet* il faut des conditions bien difficilement réalisables dans le monde ou même dans une vie religieuse qui n'est pas très fervente ; tout comme le cèdre n'atteint le sommet de son développement normal que dans certain climat et certaine terre.

2° De plus, les conditions énumérées, tout en étant fort utiles, ne sont pas les principales. Nous reconnaissons certainement que le milieu extérieur a son importance, qu'il est aussi des tempéraments calmes beaucoup plus disposés à la vie contemplative que des tempéraments inquiets et agités (1). Il se peut bien, avons-nous dit, que parmi ces derniers, même avec une assez grande générosité, certains n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de l'existence ici-bas. Enfin il est sûr que très souvent une mauvaise direction laisse végéter

(1) S. Thomas (IIa IIae, q. 182, a. 4, ad 3) remarque : « Certains par l'impétuosité de leurs passions sont plus aptes à la vie active..., d'autres par nature même sont calmes et ont une pureté de cœur qui les rend plus aptes à la contemplation... Les premiers peuvent par l'exercice de la vie active se disposer à la contemplation, et les seconds, en acceptant généreusement de se livrer à quelques exercices de la vie active, peuvent se rendre plus aptes à la contemplation. » Ainsi donc *tous* doivent y tendre comme au prélude normal de la vie du ciel.

les âmes ou les détourne de la contemplation infuse, tandis qu'une autre les orienterait nettement dans ce sens.

Mais, si importantes que soient ces conditions, elles restent assez extérieures en comparaison d'autres qui sont les principales. Ici encore, il en est comme pour le salut, possible à tous les adultes de conscience, même à ceux qui ne sont pas nés dans un milieu chrétien, qui ont de fortes inclinations au mal, et qui n'ont pu entendre la prédication évangélique ; s'ils font généralement ce que leur conscience leur dit, ils seront mystérieusement conduits, de grâce en grâce et de fidélité en fidélité, à la vie éternelle.

Tout d'abord, pour avancer dans la vie spirituelle et se disposer à la grâce de la contemplation, il faut *user de son mieux des grands moyens que l'Église nous donne à tous*. La pratique assidue des sacrements, l'assistance quotidienne à la sainte messe, la communion fréquente, l'amour de l'Eucharistie, la dévotion au Saint-Esprit, le recours filial et incessant au Sacré-Cœur de Jésus (1) et à la Très Sainte Vierge, de qui nous vient toute grâce, sont nécessaires évidemment.

La contemplation est un des fruits de la vraie dèvotion à Marie, telle que l'explique le Bienheureux Grignion de Montfort (1). Sans un grand amour pour Marie, dit-il, on n'arrive que très péniblement à l'union à Dieu, « il faut passer par des nuits obscures,

(1) Il convient d'unir de plus en plus étroitement la dévotion au Saint-Sacrement et celle du Sacré-Cœur en celle du Cœur eucharistique de Jésus, pour rendre grâce à Notre-Seigneur de l'acte de dilection suprême par lequel il nous a donné l'Eucharistie : « In finem dilexit eos. »

(2) *Traité de la Vraie dévotion à Marie*, ch. IV, a. 5, éd. 1909, p. 119.

par des combats, par des agonies étranges, par des épines très piquantes et des déserts affreux. Mais par le chemin de Marie on passe plus doucement et plus tranquillement. On y trouve bien des croix, de grandes difficultés à vaincre, mais notre bonne Mère se rend si proche de ses fidèles serviteurs,... qu'en vérité ce chemin virginal est un chemin de roses, malgré les épines ». Il nous conduit ainsi plus facilement, plus sûrement à l'union divine. Marie, chose merveilleuse, rend la Croix plus facile et plus méritoire en même temps : plus facile, parce qu'elle nous soutient de sa mansuétude, plus méritoire parce qu'elle nous obtient une plus grande charité, qui est le principe du mérite, et parce qu'en offrant nos actes à Notre-Seigneur elle en augmente la valeur. Elle-même par sa charité suréminente méritait plus en accomplissant les actes les plus faciles que tous les martyrs ensemble dans leur supplice.

Pour se disposer à la grâce de la contemplation, un autre grand moyen à la portée de toutes les âmes intérieures se trouve dans *la liturgie*, dans une union toujours plus intime à la grande prière de l'Église : « Les grâces d'oraison et les états mystiques ont leur type et leur source dans la vie hiératique de l'Église, ils sont une réfraction dans les membres de l'image du Christ qui est parfaite dans le Corps (1). » La prière liturgique dite avec recueillement, en union avec Notre-Seigneur et son Corps mystique, nous obtient les saintes lumières et inspirations qui éclairent et enflamment le cœur. Aussi convient-il de faire oraison après la psalmodie qui nous y dispose, comme

(1) P. Clérissac, O. P., *Le Mystère de l'Église*, p. 102.

après la sainte messe et la communion il convient de prolonger l'action de grâces, et lui donner une heure si on le peut.

Enfin la lecture fréquente de la sainte Écriture, l'étude de la Doctrine sacrée faite d'une façon vraiment surnaturelle, est encore un moyen excellent qui dispose l'âme à la contemplation. Ainsi disaient communément les anciens (1), la *lectio divina* par une pieuse étude (*studium*) conduit à la méditation (*meditatio*), puis à la prière (*oratio*) et finalement à la contemplation (*contemplatio*) (2).

*
* *

Mais, cela va sans dire, pour bien user des grands moyens que l'Église propose à tous, il faut certaines *dispositions intérieures*. Et ce sont elles qui constituent les *conditions principales* ordinairement requises pour la vie mystique (3). Elles accompagnent généralement l'appel individuel prochain à la contemplation dont nous avons parlé plus haut; et chez les âmes très généreuses elles peuvent suppléer aux conditions extérieures si ces dernières sont irréalisables.

Quelles sont-elles? Les auteurs spirituels les ramènent assez souvent à cinq : 1° une grande pureté de cœur, 2° la simplicité de l'esprit, 3° une humilité déjà profonde, 4° l'amour du recueillement et la persévérance dans l'oraison, 5° une fervente charité (4).

(1) Cf. S. Benoît, *Règle*, ch. 48.

(2) IIa IIae, q. 180, a. 3.

(3) Elles ne sont pourtant pas toujours requises, car parfois la contemplation mystique est accordée à des âmes encore bien imparfaites.

(4) Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. D., *Summa Theologiae mysticae*, dern. édit., t. II, p. 305.

Ces dispositions intérieures, qui peut dire : Je ne puis pas les avoir, elles sont au-dessus de mes forces et des grâces qui me sont offertes ? Saint Jérôme écrit : « Quelqu'un peut bien me dire : Je ne puis jeûner ; mais peut-il dire : Je ne puis aimer? Un autre peut bien dire : Je ne puis conserver la virginité, ni vendre tous mes biens pour en donner le prix aux pauvres ; mais peut-il dire : Je ne puis aimer mes ennemis ?... Il suffit de rentrer dans son cœur..., car ce n'est pas dans des régions lointaines que se trouve ce que Dieu demande de nous » (l. I Comm. in Matth., c. 5).

Par contre, pour peu qu'on se laisse aller à la négligence, combien il est facile de manquer aux conditions intérieures que nous venons d'énumérer !

La pureté du cœur, dont parle Notre-Seigneur, lorsqu'il nous dit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », est le fruit de la mortification extérieure et intérieure. Cela coûte bien sûr ; il faut n'avoir aucune attache au péché, on ne doit plus se pardonner ses défauts, ni faire la paix avec eux. Il faut entrer dans la voie étroite qui conduit à la vraie vie, et l'on comprend plus que jamais les paroles : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Il faut aussi être prêt à passer par le feu des souffrances, car la pureté du cœur doit grandir, avec la contemplation, par les épreuves purificatrices que Dieu ne manque pas d'envoyer à ceux qui désirent humblement et ardemment sa divine intimité. Il est jaloux, comme dit l'Écriture, il ôte les personnes et les choses auxquelles l'âme s'attacherait, et il la fait passer par un creuset pour la dépouiller de toutes ses scories. Lorsque les inclinations désordonnées, les troubles de la sensualité,

de l'égoïsme, de l'amour-propre, de l'orgueil intellectuel et spirituel, ont disparu, le cœur purifié est comme un miroir limpide où se reflète la beauté de Dieu. Or qui peut dire : Je ne puis pas avoir le cœur pur ?

La simplicité de l'esprit naît de cette pureté du cœur et, comme elle, doit être vivement désirée par tous. L'Écriture en parle souvent : « C'est avec les âmes simples que parle le Seigneur (1) » ; « Si ton œil est simple, tout ton corps sera éclairé (2) » ; « Soyez prudents comme les serpents, et simples comme les colombes (3). » Sans cette condition, impossible d'avoir à un haut degré la sagesse, qui s'apprend de Dieu sans arrière-pensée, « quam sine fictione didici (4) ».

Cette simplicité d'esprit ne consiste pas évidemment à dire sans façon tout ce qui nous passe par l'esprit et par le cœur, au risque de nous contredire du jour au lendemain, lorsque les circonstances et impressions auront changé. C'est là, malgré certaines apparences, tout le contraire de la simplicité, c'est la confusion, le trouble, l'incohérence et la divagation. La simplicité dont nous parlons, participation de celle de Dieu, consiste déjà à voir en Lui toutes choses, tous les événements heureux ou malheureux, toutes les personnes, amies ou ennemies, tout ce que nous avons à faire d'agréable ou de pénible. De là une très grande unité d'esprit, on voit d'en-haut toutes choses comme voulues ou au moins permises par Dieu pour sa gloire et celle de ses élus. Or il est clair que tous nous devons aspirer à cette unité et simplicité supérieure de l'esprit ; elle suppose que le don de sa sagesse s'est déjà déve-

(1) *Prov.*, III, 32. — (2) *Matth.*, IV, 22. — (3) *Matth.*, X, 16. — (4) *Sagesse*, VII, 13.

loppé en nous, et l'âme qui la possède non seulement à certaines heures, mais habituellement, est bien près de la contemplation mystique, si elle ne l'a pas déjà.

Cette simplicité se manifeste par une grande rectitude de vie ; de ce point de vue saint Thomas en parle à propos de la vertu de vérité ou véracité opposée au mensonge. « La simplicité, dit-il, est contraire à la duplicité, par laquelle on se montre autre que ce que l'on est intérieurement. » C'est une parfaite droiture, et même une certaine candeur, au bon sens du mot, qui nous porte à avouer très facilement nos défauts, parce qu'on ne cesse de voir l'unique nécessaire au-dessus de tout. Avoir généralement dans nos rapports avec nos semblables la simplicité de la colombe, et, qui plus est, savoir, sans l'amoindrir, la concilier avec la prudence du serpent, c'est être déjà très éclairé de la lumière de la divine sagesse, et c'est une disposition très prochaine à la contemplation mystique. Or, qui peut dire que cette simplicité supérieure n'est pas généralement à la portée des âmes généreuses ?

L'humilité du cœur, pas plus que les précédentes dispositions, n'est chose inaccessible, et même elle naît d'elles, à la vue de la distance qui sépare l'infinie perfection de Dieu du néant de la créature, incapable par elle seule d'exister, d'agir, de se diriger comme il faut. Celui qui a cette vertu à un degré déjà élevé, celui qui est heureux de reconnaître son néant et son abjection devant Dieu, celui qui aime d'être rien pour que Dieu soit tout, celui qui aime à s'humilier devant ce qu'il y a de divin en toute autre âme, celui-là est disposé à la grâce de la contemplation. « Je te rends

grâce, ô Père, dit Notre-Seigneur, d'avoir caché ces choses aux prudents et aux sages et de les avoir révélées aux petits (1). » « Si vous ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (2) » ; mais si vous le devenez, vous y entrerez, et c'est par la contemplation qu'on y entre d'une façon quasi expérimentale dès ici-bas. « Prenez mon joug et recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes (3) » ; c'est surtout dans la contemplation aimante qu'on le trouve ce repos de l'âme. « Dieu résiste aux superbes et c'est aux humbles qu'Il donne sa grâce (4) », et il les fait humbles pour les combler. Cette humilité dispose à la contemplation, car elle chante déjà la gloire de Dieu. S'il y a peu de contemplatifs, dit l'*Imitation*, c'est surtout parce qu'il y a peu d'âmes profondément humbles. Pour recevoir la grâce de la contemplation, il faut généralement avoir fait un acte profond de vraie humilité, un acte qui a son retentissement sur toute la vie. Quand une âme a reconnu souvent et pratiquement que toute son existence dépend absolument de Dieu, qu'elle ne subsiste que par Lui, qu'elle n'agit bien que par sa grâce, qui opère en nous le vouloir et le faire, qu'elle ne se dirige bien que par sa lumière, qu'elle-même très souvent n'a fait autre chose que pécher, qu'elle est une servante inutile et méprisable, alors elle arrive généralement à recevoir la grâce dont nous parlons.

L'amour du recueillement, *la fidélité à la grâce du moment présent* et *la persévérance dans l'oraison* sont encore des dispositions qui ne sauraient manquer

(1) *Matth.*, XI, 25. — (2) *Matth.*, XVIII, 3. — (3) *Matth.*, XI, 29. — (4) *S. Jacques*, IV, 6.

aux âmes vraiment généreuses. Sans doute il faut ici savoir réagir contre l'agitation de ce qu'on appelle souvent aujourd'hui la vie intense. Ce n'est pas de la vie, c'est une fièvre, une maladie qui dispose à la mort ; c'est le matérialisme en action, qui, après s'être détourné de Dieu et de la vraie vie de l'esprit, en cherche l'équivalent dans l'ordre des choses matérielles, en les multipliant le plus possible, et en rendant toujours plus intense l'activité qui s'y dépense souvent en pure perte. On a beau multiplier le fini et vouloir le parcourir tout entier en une course folle, il ne sera jamais l'équivalent de l'Infini. Aux yeux du vrai contemplatif, ces partisans de la vie intense doivent apparaître comme des cadavres ambulants, des morts qui semblent courir, selon le refrain de la ballade : « hourra, hourra, les morts vont vite... »

« Faut-il s'étonner du dépérissement de la foi, dit un traducteur récent de Tauler, alors qu'on n'a plus le temps d'y penser ? Le matériel a étouffé le spirituel. Et cependant comme il y a toujours dans le cœur de l'homme le désir de Dieu et que sa destinée n'a pas changé, il y a aujourd'hui plus que jamais un malaise indéfinissable, les âmes se meurent et souffrent du désir inconscient et de la soif de l'Infini (1). » Ce malaise doit par réaction susciter beaucoup de vocations contemplatives. Ceci est important pour la doctrine ici exposée : *un mauvais milieu provoque chez les bons une réaction salutaire.*

Le matérialisme en action s'étend, hélas ! aux choses de l'esprit et empêche beaucoup d'âmes de croire qu'elles sont appelées à la contemplation ; il les

(1) Cf. *Œuvres de Tauler*, traduites par le P. Noël, O. P., t. IV, p. 215-216, note du traducteur.

détourne du recueillement et de la persévérance dans l'oraison. Il y a en effet, même sur les choses sacrées, une science matérialisée, une science au kilo, qui, au lieu d'un jugement doctrinal fondé sur les principes, nous fournit un fatras d'informations matérielles, souvent inutiles, qu'on ne parvient pas à ordonner et à classer. Il semble que plus il y en a, plus la science grandit, et en réalité cette multiplicité toute matérielle nous éloigne de l'unification du savoir, de cette vue supérieure d'ensemble, qui mérite le nom de sagesse et celui de contemplation lorsqu'elle s'accompagne de l'amour de Dieu.

Il est sûr que si l'on veut étudier le présent problème de l'appel général des âmes à la vie mystique d'après les seules méthodes de cette science matérialisée, on n'aboutira jamais à une solution doctrinale, on déclarera qu'on ne peut conclure, et ce scepticisme ne sera certes pas une supériorité. Il en sera tout autrement si l'on étudie ce problème à la lumière de la sagesse théologique, dans les œuvres des Maîtres, des grands, et à la lumière aussi du don de sagesse, puisque c'est de lui surtout qu'il s'agit dans la question.

Ici sur les dangers d'une étude toute matérialisée, pour une âme religieuse qui devrait aspirer à la contemplation, on ne saurait trop rappeler l'enseignement de Tauler. Parlant même des religieux, il remarque que certains sont comme des citernes, qui ne reçoivent que l'eau des égouts, et non pas celle qui vient de la source d'eau vive. Pas de vie intérieure, tout est au dehors, de là l'orgueil. Citernes, dit-il, ces intellectuels infatués d'eux-mêmes, de leur intelligence tout entière nourrie par les images des créatures ; tout

cela ne résiste pas aux épreuves et sera confondu à la mort (1).

Expliquant ailleurs la parabole des invités qui ne voulurent pas venir au festin du père de famille, il dit : « Oh ! qui pourrait de nos jours compter les hommes qui agissent ainsi... On ne voit que gens préoccupés de leurs affaires, et je ne parle pas seulement des séculiers, je parle aussi des ecclésiastiques et des religieux. Que de négoces, que d'innombrables occupations distraient et absorbent continuellement le monde ! Quand on y pense, c'est vraiment à en avoir le vertige ! On s'entoure de tant de choses diverses... Assurément la dixième partie de tout cela suffirait, car enfin le temps que nous passons ici-bas est si court, si incertain ! Nous devrions nous souvenir que ce n'est qu'un passage vers l'éternité, et alors, nous ferions un usage modéré des choses temporelles, nous nous contenterions du nécessaire dans la vie. Que dis-je ? Il vaudrait mieux mourir de faim, au milieu de la route, que de se laisser encombrer et crucifier par tant d'innombrables occupations (2). »

Tauler parle ici, non pas certes du travail apostolique qui est le rayonnement de la vie intérieure, mais d'innombrables occupations inutiles ou tout au moins *non sanctifiées*. Et si ce qu'il écrit était vrai de son temps, que dire du nôtre ? On ne s'étonne pas que, dans de pareilles conditions, petit soit le nombre des âmes qui arrivent à la contemplation. Mais ces conditions sont le désordre même, qui détourne du

(1) Voir TAULER, 1er sermon sur l'Ascension, éd. Noël, t. II, p. 401.

(2) TAULER, 2e sermon sur le 20e Dim. après la Trinité, trad. Noël, t. IV, p. 215.

recueillement et de l'oraison nécessaires à toute vie intérieure. Alors on ne comprend que trop pourquoi Notre-Seigneur dit, à la fin de la parabole des invités : « Beaucoup sont appelés, peu sont élus. »

Dans une vie chrétienne normale, au contraire, même dans le monde, il n'en est pas ainsi : les âmes généreuses, sans trop de difficultés, arrivent, par la méditation, à une oraison affective très simple et spontanée. Or celle-ci est une excellente *disposition* à la contemplation mystique ou infuse (1).

La dernière de ces dispositions est une *fervente charité* pour Dieu et le prochain. L'amour de Dieu en effet nous unit à Lui, et les dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation infuse, étant connexes avec la charité, se développent avec elle, avons-nous dit. « Le don de sagesse en particulier juge des choses divines, par une certaine connaturalité avec elles, connaturalité fondée sur la charité qui nous unit à Dieu (2). » On ne conçoit donc pas qu'une âme parvienne à une haute charité, sans avoir un degré proportionné du don de sagesse, comme disposition habituelle ; or le Saint-Esprit, redisons-le, inspire et éclaire généralement les âmes selon le degré de leur docilité habituelle. Non seulement ces âmes désirent ardemment et demandent humblement la grâce de la contemplation, qui fera grandir leur amour et leur ado-

(1) Les théologiens qui suivent saint Thomas et saint Jean de la Croix n'ont jamais admis que la contemplation dite acquise soit ici-bas le terme du progrès spirituel, ils y voient une disposition prochaine à la contemplation infuse. Ils s'accordent à dire avec Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theol. myst.*, t. II, p. 309 : « Contemplatio acquisita cum auxilio gratiae comparata, est *optima dispositio* ad contemplationem supernaturalem. »

(2) IIa IIae, q. 45, a. 2.

ration, mais elles ne peuvent s'empêcher de dire : « Dieu est si beau, tout en lui mérite l'admiration jusqu'à l'oubli de tout, pour ne se complaire qu'en Lui. Quelle souffrance que celle de constater combien Il est peu connu, combien peu d'âmes admirent son infinie grandeur ! Que de chrétiens l'aimeraient, s'ils connaissaient expérimentalement sa bonté et sa tendresse, si différente de ce que l'on entend généralement par ce mot ! Ils l'aimeraient jusqu'à l'oubli total d'eux-mêmes et du monde, pour retrouver toutes les âmes en Lui, comme elles sont aimées de Lui. »

Par là s'explique que la grâce de la contemplation infuse est *ordinairement* accordée aux parfaits, comme l'enseignent beaucoup de théologiens (1). Les parfaits ont en effet mérité au sens strict (*de condigno*) un degré élevé du don de sagesse, considéré comme disposition habituelle, et ils ont ainsi mérité au moins au sens large (*saltem de congruo*) (2) les inspirations actuelles supérieures proportionnées à ce degré du don de sagesse (3).

On voit donc que les principales conditions ordinairement requises à la vie mystique ne manquent pas généralement aux âmes intérieures vraiment généreuses, même si elles sont retenues dans le monde et ne peuvent jouir du silence et de la solitude du cloître.

(1) Cf. Philippe de la Sainte-Trinité, C. D., *Summa Theol. myst.*, t. II, tr. 3, a. 6, p. 310, et Antonius a Spiritu Sancto, C. D., Vallgornera O. P., qui parlent exactement de même, au même endroit de leur *Théologie Mystique*, qui suit la division de celle de Philippe.

(2) C'est l'expression même des théologiens que nous venons de citer ; cf. Philippe, ibid., p. 311.

(3) C'est la principale raison pour laquelle nous ne pouvons admettre la thèse récemment soutenue par Mgr Farges et M. Pourrat, qui considèrent la contemplation mystique comme extaordinaire par sa nature même.

A l'exemple de sainte Catherine de Sienne, elles peuvent se faire une cellule intérieure dans leur cœur, et y trouver Dieu.

2° *Obstacles particuliers à la contemplation*

Des âmes qui n'ont pas reçu la grâce de la contemplation peuvent se demander, après avoir lu ce qui précède : N'y a-t-il pas un empêchement de ma part?

L'empêchement vient toujours d'une attache désordonnée, d'une propriété. Chez beaucoup d'âmes il est dans la volonté, *elles choisissent leur voie*, elles veulent aller à Dieu par tels moyens et exigent pour ainsi dire que Dieu vienne à elles de telle manière, elles comptent beaucoup sur leur activité propre, elles ne laissent pas Dieu agir en elles, et veulent édifier par elles-mêmes leur perfection. Ce n'est pas un moindre empêchement de vouloir diriger ce qu'on n'a pas mission de diriger, au risque de s'opposer plus ou moins consciemment à la direction supérieure du Saint-Esprit. Vouloir se faire centre, vouloir que le bien soit fait, mais par nous, ou tout au moins par notre famille religieuse, par notre couvent, à *notre manière*, voilà qui dispose peu à la contemplation qui est précisément caractérisée par la *manière de Dieu*. « Je te rends grâce, ô mon Père, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages et de ce que tu les a révélées aux petits. » C'est parfois dans les plus pauvres petits couvents, qui ne semblent avoir aucune influence, qu'on trouve les âmes les plus contemplatives et les plus saintes.

Chez d'autres l'empêchement est dans l'esprit ; elles prétendent *tout analyser* psychologiquement, *tout enre-*

gistrer, pour évaluer leurs petits progrès. Elles se regardent ainsi elles-mêmes, au lieu de regarder Dieu. Sans doute la connaissance de soi est toujours nécessaire, même dans les états les plus élevés (1), mais ce regard sur soi ne doit pas être séparé du regard sur Dieu. La meilleure manière de s'examiner n'est-ce pas de se dire très sincèrement du fond du cœur : Que reste-t-il écrit de cette journée au livre de vie? Alors sous la lumière divine se réalise ce que demandait saint Augustin : « Que je vous connaisse, Seigneur, et que je me connaisse moi-même. » « A mon avis, dit sainte Thérèse, nous n'arriverons jamais à nous bien connaître si nous ne nous efforçons de connaître Dieu, c'est en contemplant ses grandeurs que nous découvrirons notre bassesse... Si au contraire nous ne sortons jamais de la fange de nos misères, il en résultera bien des inconvénients... La connaissance de nous-même dévie, et si nous ne sortons jamais de notre propre fonds, je ne m'en étonne nullement : ce mal est à craindre et de plus grands encore. C'est pourquoi je dis, mes filles, que nous devons fixer les yeux sur Jésus-Christ, notre trésor, et sur les saints ; c'est là que nous apprendrons l'humilité véritable. Par cette voie, je le répète, notre intelligence s'ennoblira et la connaissance de nous-mêmes cessera de nous rendre craintifs et rampants (2). »

Parmi ceux qui s'analysent trop, certains quittent leur oraison pour savoir si elle est bien conforme aux

(1) Sainte Thérèse, *Château*, 1re Demeure, ch. II, p. 55 : « Cette connaissance de soi est tellement nécessaire, même aux âmes admises par Dieu dans sa propre demeure, que jamais, si élevées qu'elles soient, elles ne doivent s'en départir. Au reste, quand même elles le voudraient, elles ne le pourraient pas. »

(2) *Château*, ch. II, p. 55-57.

descriptions des auteurs, et à quel degré ils sont parvenus. D'autres se figurent qu'il suffit de connaître extérieurement ces choses pour en vivre, et prétendent faire par eux-mêmes « le dépouillement, le vide », ils s'exposent ainsi à toutes sortes d'illusions; ils confondent une simple *spéculation intellectuelle* sur la Déité, supérieure aux perfections divines qu'elle contient dans son éminence, spéculation à la portée de tout philosophe, même en état de péché mortel, avec la *contemplation infuse* décrite par Denys là où il parle de la grande ténèbre (1). Ils oublient que le principe qui porte à la contemplation chrétienne c'est l'amour de Dieu pour lui-même; ils se perdent en d'abstraites spéculations et ne comprennent pas l'amour du Christ. Ils pourraient ainsi, avec beaucoup d'orgueil inconscient, faire complètement fausse route et aboutir à la contemplation théosophique ou bouddhique.

Certaines âmes enfin semblent à certains égards mieux préparées, car elles laisseraient faire Dieu volontiers, et ne se piquent pas de tout comprendre, mais *leur cœur cherche en Dieu la jouissance plus que Dieu même*; alors elles ont une déception; car c'est un Dieu crucifié que nous devons aimer, et l'intimité avec lui se trouve souvent dans la souffrance. Sans doute la joie vient ensuite et un bonheur sans pareil, mais ce n'est pas cela qu'il faut chercher.

Il est des âmes qui ont opposé à la grâce de Dieu tous ces obstacles et qui ont eu le bonheur de Le voir les renverser tous pour montrer une fois de plus qu'Il

(1) Ce serait oublier précisément que la connaissance infuse est infuse, qu'elle suppose une inspiration spéciale du Saint-Esprit et qu'elle procède non de l'amour des joies de la connaissance, mais de l'amour de Dieu.

est venu chercher les pécheurs et sauver ce qui était perdu. L'intimité de l'oraison était peut-être nécessaire à leur salut; si elles ne l'avaient pas obtenue, elles auraient peut-être voulu jouir de leurs facultés pour elles-mêmes et trouver dans un amour défendu ou dans les satisfactions de l'orgueil ce qui n'existe que dans l'amour divin. Se renfermer en soi-même c'est parfois gaspiller des trésors sans prix ; disons à Dieu : « Seigneur, prenez-moi à moi et donnez-moi la force de me donner pleinement à vous. »

3° *Que penser des âmes qui n'ont reçu qu'un ou deux talents?*

Est-il moralement possible pour ces âmes de parvenir à l'intimité divine dont nous parlons? Alors même qu'elles ne le pourraient que très difficilement, il ne s'ensuivrait pas que cette divine intimité soit quelque chose d'extraordinaire, par sa nature même. Tous les chênes d'une forêt n'atteignent pas le sommet de leur développement normal, il y en a qui restent de petite taille. Il y a quelque chose d'analogue dans l'ordre spirituel. Dieu jette dans les âmes la semence divine plus ou moins belle, selon son bon plaisir, et cette semence trouve parfois de tels obstacles qu'il est bien difficile alors qu'elle atteigne tout son développement normal.

Il faut cependant se rappeler ce que dit saint Thomas : « La moindre grâce peut résister à n'importe quelle tentation de la concupiscence » (1) ; c'est-à-dire

(1) III^a, q. 62, a. 6, ad 3 : « Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae. »

la moindre grâce suffisante donne ce pouvoir, et la moindre grâce efficace le fait passer à l'acte. Cela est vrai, comme le remarquent Cajetan (1), Gonet (2) et plusieurs autres thomistes, de la moindre grâce suffisante prise en soi, mais peut-être pas de cette grâce en tant qu'elle est dans un sujet à la fois très faible et très tenté. Ainsi la chaleur de l'eau bouillante chasse le froid, mais l'eau n'étant pas son sujet naturel, elle-même est chassée par le froid, si le feu n'est pas entretenu.

Il faut ajouter aussi qu'à ces âmes moins favorisées est offert pourtant le sacrement de l'Eucharistie, qu'elles peuvent souvent recevoir et avec une ferveur de volonté qui doit grandir. Pourquoi ne pourraient-elles pas ainsi, avec la fidélité quotidienne, arriver au terme d'une longue vie, aux moins au degrés inférieurs de la vie mystique ? Peut-être donneront-elles, comme il est dit dans la parabole du semeur, trente pour un, tandis que d'autres donneront soixante et cent pour un. (3) Il ne faut pas oublier non plus la parabole des ouvriers de la dernière heure, qui travaillèrent par reconnaissance avec tant de cœur qu'ils méritèrent la même récompense que ceux qui avaient travaillé depuis le matin. Rappelons-nous aussi le bon larron et les grâces qu'il dut recevoir en entendant cette parole du Christ mourant : « Je te le dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. » Enfin il faut se souvenir que la plupart des élus passent par le purgatoire après leur mort, et cela par leur faute, c'est-à-dire par suite des négligences qui ont empêché

(1) Cajetanus, in I^am II^ae, q. 109, a. 9. n° IV.

(2) Gonet, *Clypeus theol. thom., de Gratia*, disp. I, a. 6, § II, n° 305.

(3) Cf. *supra*, p. 429.

la parfaite purification, à laquelle *ils pouvaient*, avec la grâce, parvenir dans cette vie (1). Cf. *infra*, p. 509 ss.

(1) On nous a demandé sur ce point une explication. Voici ce que nous voulons dire : selon la tradition chrétienne il faut une pureté absolue pour entrer au ciel ; toute la rouille et la poussière incrustée dans l'âme doit être enlevée pour que celle-ci soit élevée à la vision béatifique : voir Dieu comme il se voit ! *Cette purification* doit donc porter non seulement sur la sensibilité, mais sur l'esprit, aussi n'est-elle *parfaite*, comme le montre saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, I, c. 3 ; II, c. 1), que si l'âme est passée par ce qu'il appelle la double nuit passive des sens et de l'esprit. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir écrire au sujet des âmes qui ont traversé la douloureuse nuit de l'esprit : « *Elles doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire* » (*Nuit*, l. II, c. 20). Nous avons cité plus haut, p. 443 note, un mot à peu près semblable de Tauler, et saint Thomas dit (*C. Gentes*, l. IV, c. 91) : « Ad visionem Dei creatura rationalis elevari non potest, *nisi totaliter fuerit depurata*... unde dicitur de Sapientia quod *nihil inquinatum in ea incurrit*. » Le saint docteur croit aussi que les peines du purgatoire sont bien plus grandes que celles de cette vie. — Voir de même le Traité du purgatoire de sainte Catherine de Gênes.

Aussi, avons-nous dit que *ordinairement* ou *en principe* pour éviter le purgatoire, où l'on ne mérite plus, il faut avant la mort être passé en méritant par les purifications passives des sens et de l'esprit, qui seules assurent la *parfaite* et *stable* pureté de l'âme, tant dans sa partie supérieure que dans l'inférieure.

On dira peut-être : Que penser alors de tant d'âmes chrétiennes à qui le monde de la vie spirituelle ne représente qu'illusion, ou pour qui la vie d'oraison est un leurre ? Que penser des gens du peuple qui n'ont pas le loisir de s'instruire de ces choses, ni l'esprit assez ouvert pour les entendre, ou de ceux mieux doués à qui le temps ou les circonstances favorables ont manqué ? Enfin Dieu ne donne pas à tous un tempérament porté à l'héroïsme nécessaire pour subir les purifications passives de l'esprit.

A cela il faut répondre :

1° Ce que nous avons dit avec saint Jean de la Croix, nous l'affirmons comme vrai *en principe* ou *ordinairement*. C'est dire qu'*il y des exceptions*, et des exceptions qui confirment la règle. Nous les avons déjà notées. Par exemple, les enfants morts sitôt après le baptême, ou un religieux mort sitôt après sa profession perpétuelle faite avec grande ferveur ; mais si l'enfant ou ce religieux avaient

*
* *

4° Cette doctrine serait-elle de nature à porter les uns à la présomption, les autres au découragement?

Admettre un appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique, n'est-ce pas porter certaines à simuler avant l'heure l'oraison passive, ce qui les conduirait au quiétisme ou semiquiétisme ; et n'est-ce pas décourager certaines autres, qui, malgré leur générosité, ne trouvant point en elles les signes de l'oraison passive, penseront ne jamais pouvoir parvenir à la pleine perfection de la vie chrétienne?

Cette objection méconnaît le vrai sens de la doctrine

continué à vivre, ils seraient probablement tombés dans des fautes et imperfections, qui auraient exigé la purification parfaite dont nous avons parlé; ils sont en un sens morts au bon moment d'une façon accidentelle, avant d'être arrivés à une perfection *stable*, et ils n'auront pas au ciel un degré de gloire aussi élevé que s'ils avaient continué à vivre en méritant.

2° *Il y a des équivalents* des purifications passives, par exemple le martyre, ou une contrition très intense, comme celle que dut avoir le bon larron si près de Jésus mourant.

3° De plus, les peines du purgatoire peuvent être soit *très intenses et brèves*, soit plus longues et moins violentes, comme les purifications passives dans cette vie.

4° Beaucoup d'âmes assez bonnes naturellement, mais sans ferveur de volonté et fermées aux choses spirituelles, ont, sans trop s'en rendre compte, beaucoup de défauts, et si elles meurent ainsi après avoir eu une contrition simplement suffisante, elles auront certainement bien à souffrir pour arriver à la parfaite pureté nécessaire pour entrer au ciel.

5° Enfin les purifications passives peuvent sur terre être moins douloureuses pour beaucoup que celles supportées par les grands saints, car chez eux ces souffrances sont proportionnées non seulement aux imperfections à faire disparaître, mais aussi au très haut degré de charité, de vie réparatrice et apostolique auquel Dieu veut les conduire.

que nous venons d'exposer, ou elle porte seulement sur les mauvaises applications qu'un directeur imprudent pourrait en faire.

On le voit par la réponse faite par saint Thomas à une objection semblable contre la convenance des vœux : celui qui fait un vœu s'expose à pécher contre ce vœu, il ne convient donc pas qu'il le fasse. — « Si le péril, dit saint Thomas (1), dérive du fait lui-même, alors il ne convient pas d'agir ainsi, par exemple de passer sur un pont qui menace ruine ; mais si le péril provient non de la chose même, mais du mauvais usage que nous pouvons en faire accidentellement, la chose n'en reste pas moins convenable en soi ; ainsi convient-il d'aller à cheval, bien qu'il y ait parfois danger d'en tomber ; autrement il faudrait s'abstenir de toutes les choses bonnes, qui peuvent accidentellement devenir dangereuses. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiaste, XI, 4 : « Celui qui observe le vent ne sèmera point, et celui qui interroge les nuages ne moissonnera point. » — Faut-il renoncer à l'usage des couteaux parce que parfois on se blesse ? Les vœux sont-ils un obstacle à la perfection, parce qu'en les faisant on s'expose indirectement à les violer quelquefois ? Et faut-il craindre de porter les âmes ferventes à désirer humblement la vraie vie mystique, du fait qu'il y en a une fausse ? Faut-il renoncer à un très grand bien par crainte de quelques inconvénients accidentels qui peuvent se présenter ?

Que nous dit sainte Thérèse de ceux qui jugent dangereux le chemin de l'oraison et le désir de boire à la source d'eau vive ? Elle répond dans le *Chemin de la*

(1) IIa IIae, q. 88, a 4.

perfection, c. 21 : « Le danger, c'est le manque d'humilité et des autres vertus : mais le chemin de l'oraison, un chemin dangereux ? Jamais ! A Dieu ne plaise ! C'est le démon sans doute qui a inventé toutes ces frayeurs, et c'est lui qui a été assez rusé pour faire tomber quelques personnes qui en apparence étaient âmes d'oraison... Donc, mes sœurs, défaites-vous de toutes ces frayeurs, et, en semblable matière, ne faites aucun cas de l'opinion du vulgaire... Encore une fois, abandonnez les craintes là où il n'y a rien à craindre. » Elle ajoute dans le même ouvrage, c. 39 : « Évitez aussi, mes filles, certaines humilités pleines d'inquiétude que le démon nous inspire au sujet de la gravité de nos fautes. C'est un moyen dont il se sert pour causer des angoisses de toutes sortes, pour éloigner même de la communion et de toute oraison particulière, sous prétexte qu'on n'en est pas digne (1). » Parlant ailleurs de ceux qui inspirent ces craintes vaines, elle dit : « Je connais aussi ces demi-docteurs, toujours ombrageux. Ils m'ont coûté assez cher ! » (2)

La doctrine que nous avons exposée n'est nullement dangereuse en elle-même, ni dans les applications qu'en fera un prudent directeur. Elle se résume en ces deux propositions d'un Carme bien connu par son cours de Théologie mystique, Joseph du Saint-Esprit, propositions qu'il donne justement comme l'expression de la doctrine traditionnelle : « S'il s'agit de la contemplation infuse, prise au sens *de ravissement, d'extase* et faveurs semblables, nous ne pouvons ni nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la dési-

(1) Traduction des Carmélites.
(2) *Château*, 5es dem., c. 1.

rer. Mais s'il s'agit de *la contemplation infuse elle-même*, comme acte de contemplation, bien que nous ne puisions certes pas l'avoir par notre propre activité aidée de la grâce, *nous pouvons aspirer à elle, en la désirant ardemment et en la demandant humblement à Dieu* (1).» L'union de ces deux mots *ardenter* et *humiliter* rappelle le *fortiter et suaviter* de la sainte Écriture, c'est la solution du problème par la conciliation si bien expliquée par saint Thomas de *l'humilité*, qui nous rappelle notre misère, en nous inclinant profondément devant Dieu, et de *la magnanimité*, qui nous fait aspirer aux grandes choses, à l'intimité divine, que Dieu nous offre (2).

(1) Joseh a Spiritu Sancto, Cursus theologiæ mystico-scolasticæ, tomus II, IIum Præd., disp. xi, q. 2, concl. 2a et 3a, p. 224 : « *Ad contemplationem infusam*, sumptam *pro raptu, extasi* similibusque favoribus non possumus nos applicare, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare (n° 18). — Non possumus *ad contemplationem infusam* conari; quasi nostra industria habendam, *sumpta contemplatione infusa pro ipso actu contemplationis, possumus tamen ad illam aspirare, ipsamque ardenter desiderantes et humiliter a Deo petentes* » (n° 23). — Joseph du Saint-Esprit ajoute que cette dernière conclusion est admise par Alvarez de Paz, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera, et communément par les mystiques, *communiter mystici*; et qu'il ne peut comprendre pourquoi Antoine de l'Annonciation, un autre Carme, dans sa *Disceptatio mystica*, met la contemplation infuse parmi les grâces *gratis datae*. C'est, dit Joseph du Saint-Esprit, ibid. p. 236, une grande confusion, « magnam aequivocationem passus est », et une fausse interprétation du passage de saint Thomas, IIa IIae, q. 45, a. 5. Cf. Ia IIae, q. 111, a. 4, ad 4m, et in I Cor. xii, 8.

(2) Sur la conciliation de l'humilité la plus profonde et la magnanimité la plus haute, telle qu'elle se trouve dans l'âme des saints, voir saint Thomas (IIa IIae, q. 129, a. 3, ad 4m) : « La magnanimité porte l'homme à aspirer à de grandes choses, en lui faisant considérer les dons qu'il a déjà reçus de Dieu... L'humilité porte l'homme à se mépriser, en lui faisant considérer ses propres défauts. La magnanimité méprise dans les autres le péché qui les détourne de Dieu, et ne les apprécie pas au point de faire pour

Le chrétien doit aspirer vivement à ces grandes choses, et, en s'y disposant par une fidélité toujours plus parfaite, les attendre humblement de la divine miséricorde. Dans le présent article nous avons particulièrement insisté sur l'humilité, qui corrige la présomption, et sur le désir d'espérance et de charité, qui, uni à l'oubli de soi, corrige le découragement. Rappelons que, par la suite de la connexion des vertus, on ne peut être profondément humble sans être très magnanime, comme le montre la vie des saints ; nous portons en effet un trésor très précieux, la grâce et la sainte Trinité, dans un vase très fragile, selon l'expression de saint Paul ; et plus on connaît la fragilité du vase, plus aussi on estime le prix du trésor, et plus on aspire à vivre intimement de lui. C'est ce que montrent les purifications passives, état mystique, qui, loin d'enorgueillir, humilie profondément, et sans lequel on ne parvient guère à aimer d'être rien, pour que Dieu soit tout : « amare nesciri et pro nihilo reputari ».

La doctrine qui porterait *à la présomption* est celle qui soutiendrait que toutes les âmes intérieures sont appelées à la vie mystique, non seulement d'une façon générale et éloignée, mais d'une façon individuelle et prochaine. Alors le directeur devrait conseiller aux âmes le repos de l'oraison passive, avant même d'avoir constaté en elles les trois signes énumérés par

eux plus qu'il ne convient. L'humilité honore les autres et les estime supérieurs, en considérant en eux les dons de Dieu », toujours très supérieurs à ce que nous avons par nous-mêmes, c'est-à-dire à notre indigence et à nos défauts personnels. Ces deux vertus ne sont donc contraires qu'en apparence, et non pas en réalité comme le vice et la vertu.

saint Jean de la Croix et dont nous avons parlé plus haut, p. 464 ss. On aboutirait ainsi au quiétisme.

La doctrine qui porterait *au découragement* est celle qui soutiendrait que les âmes intérieures ne sont pas généralement appelées, même d'une façon éloignée, à l'intimité divine de la vie mystique. On retiendrait alors beaucoup d'âmes dans les formes inférieures de la vie spirituelle, et beaucoup, malgré leur générosité, désespéreraient de parvenir ici-bas à l'union intime avec Dieu.

D'autres, avant d'avoir connu les purifications passives des sens et de l'esprit, se diraient, non sans présomption : Je suis arrivé à la vie unitive ordinaire, il suffit de s'y maintenir; le reste est de l'extraordinaire et l'humilité ne permet pas d'y aspirer.

Pour combattre l'excès du quiétisme ou du semi-quiétisme, il ne faut pas tomber dans l'extrême opposé, sorte de naturalisme pratique, qui brise l'élan de la vie intérieure. La vérité se trouve, comme toujours dans ces grands problèmes, au milieu et au-dessus de deux erreurs extrêmes, opposées entre elles; comme *un sommet*, la vérité domine les divagations et les contradictions de l'erreur. Elle s'élève aussi au-dessus d'un éclectisme inconsistant, qui reste toujours à mi-côte, qui ne sait rien affirmer de précis et oscille constamment à droite et à gauche, parce qu'il ne voit pas les principes supérieurs, qui seuls concilient les aspects les plus divers de la réalité. Les antagonismes *apparents* se résolvent par l'équilibre de leurs termes portés au plus haut degré, c'est sur ce sommet que se fait l'harmonie, par exemple entre l'humilité et la magnanimité. Toute âme intérieure doit tendre humblement et ardemment à de grandes choses, *ardenter*

et humiliter; l'humilité en elle ne doit pas être inférieure à la magnanimité ; ces vertus en apparence contraires grandissent ensemble et se fortifient mutuellement, elles préservent l'âme à la fois de l'orgueil et du découragement. La contradiction apparente se résout par le mot de saint Paul que nous venons de rappeler : « C'est Dieu qui fait luire sa clarté dans nos cœurs... mais nous portons ce trésor dans des vases de terre. » Si nous considérons la fragilité du vase, nous ne pouvons trop nous humilier; si nous considérons le prix du trésor, nous ne pouvons trop désirer le règne très intime de Dieu en nous et l'accomplissement toujours plus parfait du premier précepte, qui n'a pas de limite : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit », pour devenir vraiment « un adorateur en esprit et en vérité ». Nous ne saurions trop désirer grandir dans la charité et dans la divine sagesse, qui, comme tous les dons, se développe avec elle.

Cette doctrine ne porte donc les bonnes âmes ni au découragement ni à la présomption ; mais, comme le dogme de la prédestination, elle les fait aspirer à l'union divine, en leur inspirant une sainte crainte de n'être pas assez généreuses, assez dociles à l'Esprit-Saint. Elle ne porte pas plus au découragement que les purifications passives, qui ont pour but d'épurer la vertu d'espérance, par la lutte contre les tentations de désespoir, lorsque, Dieu montrant lui-même de plus en plus la hauteur du but à atteindre, l'âme ressent aussi de plus en plus sa misère et doit, malgré les suggestions du démon, espérer contre toute espérance. Cela est nécessaire pour être tout à fait et pour

toujours guéri du vain contentement de soi-même et pour que les racines de l'orgueil et de la présomption soient totalement extirpées. Loin de porter à l'orgueil, la contemplation mystique le détruit et enseigne l'humilité comme Dieu seul peut nous l'apprendre.

« Ubi est humilitas, ibi est sapientia (1) », là où se trouve une profonde humilité, là est aussi une haute sagesse, celle qui vient du Père des lumières, et, comme le dit l'auteur de l'*Imitation*, s'il y a peu de contemplatifs, c'est qu'il y a peu d'âmes profondément humbles.

La doctrine exposée permet donc de répondre aux difficultés proposées contre elle; par là elle se confirme à nouveau, et apparaît de plus en plus comme la véritable expression de l'enseignement traditionnel. Mais pour la vivre, il faut ce que bien des auteurs ont appelé « la seconde conversion », et l'on peut se rendre compte de ce qu'elle doit être par ce que nous venons de dire des conditions intérieures ordinairement requises par la contemplation mystique ou des vertus qui y disposent. S'il y a peu d'âmes parfaites, c'est qu'il y en a peu qui suivent la conduite du Saint-Esprit. Ses sept dons ont souvent peu d'effet en beaucoup d'âmes parce qu'ils sont comme liés par des habitudes et affections contraires. Les péchés véniels plus ou moins délibérés, encore fréquents, excluent les grâces nécessaires pour produire ces actes des dons (2). Nous ne pouvons pas pourtant douter de leur existence; l'Écriture, la tradition et la liturgie nous en

(1) *Proverbes*, XI, 2.
(2) P. LALLEMANT, S. J., *Doctrine spirituelle*, pp. 113, 187..., 203.

parlent, et, si les obstacles étaient levés, nous verrions ordinairement se réaliser de plus en plus ce que l'Église nous fait demander :

Veni, Creator Spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia
Quae tu creasti pectora.

Tu septiformis munere,
Dexterae Dei tu digitus,
Tu rite promissum Patris
Sermone ditans guttura.

Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus,
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpeti.

Cette prière, qui devrait être dite par l'âme fidèle avec une ferveur de volonté toujours croissante, nous rappelle que la vie de la grâce est la vie éternelle commencée, et elle demande, en finissant, le fruit normal de cette « grâce des vertus et des dons », la contemplation infuse de la Sainte Trinité qui habite en nous :

Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium.
Te utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

La vie mystique est bien ainsi la plénitude de la foi, de l'espérance, de la charité et des dons qui les accompagnent, le prélude normal de la vie du ciel.

Il faut avoir confiance dans les divines promesses : la sécheresse ne vient pas de la tiédeur, si, au lieu d'avoir le goût des choses du monde, on a le souci de son avancement spirituel. Il faut avoir confiance en l'Esprit-Saint, qui habite en nous, et qui y opère d'autant plus que nous accomplissons mieux le premier précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de

tout ton esprit », pour devenir « des adorateurs en esprit et en vérité ». Notre-Seigneur ne nous a-t-il pas dit : « Je ne vous appelle pas mes serviteurs, mais mes amis »? croyons en la force toute divine de la grâce reçue au baptême, de l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Cette force nous ne la voyons pas, mais nous ne voyons pas non plus celle qui est cachée dans le gland d'où provient un chêne vigoureux; qu'on mette autour de ce chêne un cercle de fer, l'écorce ne tardera pas à déborder ce cercle. Qui peut mesurer l'énergie surnaturelle contenue dans la grâce des vertus et des dons, qui n'est autre que la vie éternelle commencée? Qui peut mettre une limite à l'œuvre de sanctification que le Saint-Esprit a commencée en nous, et empêcher les âmes d'arriver jusqu'au sanctuaire intérieur où habite la Sainte Trinité? « J'ai désiré la sagesse, et elle m'a été donnée; j'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi (1). » « Je vous bénis, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et de ce que vous les avez révélées aux petits (2). »

(1) « Optavi et datus est mihi sensus; et invocavi et venit in me spiritus sapientiae » (Sapientia, VII, 7).

(2) « Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis » (Matth., XI, 25).

Examen
de quelques difficultés théoriques

La grâce de la contemplation peut-elle être méritée?

Les conditions qu'elle requiert sont-elles normales?

On peut faire à la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici quelques objections d'ordre spéculatif qu'il importe d'examiner, en particulier sur ce point : La grâce de la contemplation peut être méritée *saltem de congruo*, au moins d'un mérite de convenance.

Tout d'abord on a objecté : « La loi du développement de la grâce dans l'homme ne doit pas être prise seulement de la grâce, abstraitement considérée, mais *de la grâce comme participable par la nature humaine*. C'est ainsi que saint Thomas, *qu. disp. de Caritate*, a. 10, distingue 1° la charité absolument parfaite que Dieu seul peut avoir, 2° la charité parfaite pour l'homme, celle qu'il peut avoir seulement au ciel, et 3° la charité parfaite, qu'on peut avoir ici-bas. Il parle de même IIa IIae q. 24, a. 8, IIIa q. 7, a. 10. »

Il est aisé de répondre que, dans la question de l'*appel général et éloigné* (p. 419, 424, 430), nous avons considéré la grâce des vertus et des dons, non pas d'une façon purement abstraite, indépendante du mode selon lequel elle est dans l'ange ou dans l'homme, mais comme elle est dans l'âme humaine dès ici-bas. Et cette âme quasi idéale a été elle-même considérée comme commençante, comme progressante et enfin comme parfaite. Bien plus, nous avons particulièrement insisté sur un point, qui sera longuement développé dans un appendice, à savoir que la contemplation infuse ne requiert pas des idées infuses semblables à celles des anges, mais que les idées acquises suffisent comme pour l'acte de foi. Il s'agit donc bien de la grâce

en tant que participable par l'homme et par l'homme dès ici-bas, non au purgatoire ou au ciel.

De plus, dans la question de l'*appel individuel* (p. 463), nous avons considéré la vie de la grâce participable et participée par telle âme individuelle, suivant que se trouvent ou non en elle *les trois signes* mentionnés par Tauler puis par saint Jean de la Croix, et devenus les signes classiques du début de la contemplation infuse. De plus, dans cette deuxième question, la distinction de l'appel simplement *suffisant* et de l'appel *efficace* (efficace au sens thomiste, et soit aux degrés *inférieurs* de la vie mystique soit aux *supérieurs*) sauvegarde la gratuité du don de Dieu, comme lorsqu'il s'agit de la grâce de la conversion ou celle de la persévérance finale.

C'est donc bien conforme à la doctrine de saint Thomas exposée *qu. disp. de Caritate*, a. 10, puisque même l'union transformante (VIIe Demeure de sainte Thérèse) rentre dans ce que le saint Docteur appelle « *caritas perfecta secundum tempus*, scilicet quae potest haberi in hac vita ». Voir aussi II^a^ II^ae^, q. 24, a. 8, et q. 184, a. 2, articles que nous avons longuement expliqués plus haut ch. III, a. 4 et 5, p. 187... et 215...

Chaque âme en état de voie devrait être assez purifiée au moment de la mort, pour aller aussitôt au ciel, sans passer par le purgatoire, où elle ne sera retenue que par sa faute, pour avoir négligé des grâces qui lui étaient accordées ou offertes. Et elle ne souffrira tant au purgatoire de la privation de Dieu, que parce qu'il est dans l'ordre radical de voir Dieu sitôt après la mort. Le fait qu'il y a un très grand nombre d'âmes attardées ne doit pas nous faire oublier quelle est la voie normale de la sainteté, à laquelle tout chrétien doit aspirer pour être dans l'ordre radical voulu par Dieu.

*
* *

On insiste : « Il semble, dit-on, que l'on ne peut parler d'une *loi de la grâce* (de sa croissance et de sa perfection) avec autant de rigueur qu'on le fait d'une loi de la nature. Participation de la nature divine et don absolument gra-

tuit, la grâce n'a, de ce double chef et comme forme, *aucune mesure* qui puisse régler sa perfection et son mode de croissance en dehors du libre amour de Dieu pour chaque homme en particulier. »

Cette objection intéressante nous amène à préciser un point important. Certainement, pour saint Thomas (Ia, q. 23, a. 5), et saint Jean de la Croix parle comme lui (*Montée*, l. II, ch. 4), le degré de gloire de chaque prédestiné et le degré correspondant de charité au moment de la mort dépendent du bon plaisir de Dieu. De plus, ni la première grâce, ni celle de la persévérance finale ne peuvent être méritées (Ia IIae, q. 114, a. 5 et 9), et même, nous allons le voir, aucun secours efficace nous conservant *in statu gratiæ*, ne peut être mérité *de condigno* ou selon le sens strict du mot « mérite » (1).

Cependant, si quelqu'un est mis gratuitement par Dieu dans l'ordre de la grâce, et s'il y est conservé, alors les *lois de cet ordre* s'appliquent à lui. Or, parmi ces lois de l'ordre de la grâce, il y en a d'absolument rigoureuses et sans exception; par exemple, pour les adultes il y a des vérités de foi qu'il faut croire selon une nécessité, non seulement de précepte, mais de moyen indispensable au salut. De même, il est impossible d'avoir l'amour surnaturel de Dieu sans la foi; en outre, les vertus infuses sont connexes avec la charité, de même les dons (2). Cette connexion suppose de très nombreuses relations mutuelles entre les vertus infuses et les dons, relations qui sont les lois de l'organisme surnaturel. De sorte que presque chaque article de saint Thomas, qui traite, dans la Ia IIae et IIa IIae, des

(1) Le mérite *de condigno* ou *de condignité* est un acte surnaturel et libre dont la valeur constitue un droit à une récompense surnaturelle, à l'augmentation de la grâce et à la vie éternelle. Il est donc fondé en justice. Le mérite *de congruo* ou *de convenance* n'est pas mérite au sens strict, mais au sens large; il est fondé non pas sur la justice, mais sur l'amitié, *vel in jure amicabili, vel solum in liberalitate et benignitate praemiantis.*

(2) Cf. IIa IIae, q. 65; q. 68, a. 5. La foi et l'espérance peuvent bien subsister dans l'âme en état de péché mortel, mais alors elles ne méritent pas, à proprement parler, le nom de vertu; cf. ibid., q. 68, a. 4, ad 1m : « Fides et spes... sine caritate esse possunt, licet non sint virtutes sine caritate. »

rapports des vertus entre elles, ou des dons entre eux, ou de ceux-ci avec les vertus, contient une loi de l'ordre de la grâce.

C'est ainsi encore que nous pouvons mériter *de condigno* (ou au sens strict, loi rigoureuse) l'accroissement de la charité, qui s'accompagne de celui des vertus infuses et des dons (Iª IIªᵉ, q. 114, a. 8). Si bien qu'on ne peut avoir la charité à un degré héroïque, sans avoir à un degré proportionné les autres vertus infuses et les dons (comme *habitus*); cf. Iª IIªᵉ, q. 66, a. 2. C'est une loi plus rigoureuse que celle en vertu de laquelle les cinq doigts de la main se développent en même temps. Dans l'ordre sensible, il y a des exceptions, en tant que la matière échappe parfois à la domination de la forme ou idée directrice qui l'organise. Les vertus infuses connexes entre elles, à les considérer formellement, croissent ensemble sans exception : « aequaliter crescunt in homine, sicut digiti manus... proportionabiliter augentur (1) ». De même pour les dons qui leur sont connexes dans la charité (2).

*
* *

On insiste encore : « Mais si ce point de vue était tout à fait exact, il ne faudrait pas hésiter à dire que l'état mystique peut être à un moment donné mérité *de condigno*. »

A cela nous avons déjà répondu plus haut (p. 439 ss.) en remarquant plusieurs fois qu'il faut distinguer les dons eux-mêmes pris comme dispositions habituelles et les actes qui en procèdent.

Certes nous pouvons mériter *de condigno* l'augmen-

(1) Iª IIªᵉ, q. 66, a. 2, et Commentaire des Salmanticences, nº 2.

(2) Cf. Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5. — L'organisme spirituel doit se développer proportionnellement selon toutes ses parties, pour que leur harmonie subsiste, tout comme notre organisme corporel. Mais comme dans ce dernier une partie peut s'hypertrophier au détriment des autres, ainsi dans l'ordre spirituel l'harmonie des vertus, par suite de certains défauts, peut être compromise. Chez certains, par exemple, la foi n'est pas développée en proportion d'autres vertus et de la culture scientifique ou philosophique ; ce désordre même peut être tel que celui qui en souffre devienne comme un nain spirituel.

tation de la charité, des vertus et des dons, comme *habitus*, sans qu'on puisse assigner de limite ici-bas à cette augmentation (IIª IIªᵉ, q. 24, a. 7). Et le Saint-Esprit meut généralement les âmes selon le degré de leurs *habitus* infus, de leur docilité habituelle (à moins qu'il n'y ait quelque obstacle, péché véniel ou imperfection; dans ce dernier cas, l'acte méritoire est faible, *remissus*, inférieur au degré de la charité). Aussi les thomistes (1) disent-ils généralement que le juste qui persévère dans la ferveur peut mériter *saltem de congruo* (au moins au sens large du mot « mérite ») la grâce de la contemplation infuse. Pourquoi disent-ils *saltem*, au moins *de congruo*? Parce qu'il y a, dans la grâce de contemplation infuse, quelque chose qui est mérité strictement ou *de condigno* : c'est un haut degré des dons d'intelligence et de sagesse, considérés comme *habitus*. Mais la contemplation infuse elle-même n'est pas un *habitus*, c'est un *acte*, et l'état mystique est cet acte qui dure un certain temps. Or cet acte suppose une grâce actuelle *efficace*, et, selon les thomistes, nous ne pouvons mériter strictement ou *de condigno* le secours efficace qui nous conserve *in statu gratiae*. Pourquoi ? Parce que le principe du mérite ne tombe pas sous le mérite : c'est ainsi que ni la première grâce, ni le secours efficace qui nous maintient en état de grâce, ni le don de la persévérance finale, pourtant si nécessaire au salut, ne peuvent être mérités *de condigno* (2).

(1) Cf. VALLGORNERA, *Theol. myst. D. Thomae*, q. 3, disp. 3, a. 6, n° 5, p. 445; et MEYNARD, *Traité de la Vie intérieure*, éd. 1885, t. II, p. 128, n° 73. Item PHILIPPUS A S. TRINITATE, *Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 311, et ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, *Directorium mysticum*, tr. III, disp. III, sect. VI, n° 240.

(2) Cf. Iª IIªᵉ, q. 114, a. 9. Sur cet article, JEAN DE SAINT-THOMAS remarque, n° 1 : « *Principium meriti non potest cadere sub meritum* : sed auxilium et motio divina, quâ aliquis movetur a Deo, ut non succumbat tentationibus, nec *gratiam interrumpat* per peccatum, tenet se ex parte principii meriti, quia auxilium et motio est principium operandi, et in hoc solum consistit quod moveat ad opus; igitur non potest cadere sub meritum. » Item n° 4 : « *Conservatio* est continuatio primae productionis..., unde qui mereretur *auxilia continuativa* gratiae, seu perseverantiam, consequenter mereretur ipsam continuationem principii meriti, quod est gratia secundum quod se

Si, du reste, le juste pouvait mériter strictement la grâce efficace *a*, par elle il mériterait de même la grâce efficace *b*, et ainsi de suite jusqu'à la grâce de la persévérance finale, qui serait ainsi méritée *de condigno*.

D'où il suit que bien des grâces nécessaires au salut ne peuvent être l'objet d'un mérite strict ; il ne faut donc pas s'étonner que la grâce actuelle efficace de la contemplation infuse ne puisse être méritée *de condigno*, bien qu'elle soit dans la voie normale de la sainteté. On peut la mériter *plus* que la grâce de la persévérance finale, car il serait exagéré de dire que cette dernière peut se mériter *saltem de congruo* (1). Mais en un sens la grâce actuelle de contemplation infuse est plus gratuite que celle nécessaire à l'exercice obligatoire des vertus infuses, car nous usons des vertus infuses *quand nous voulons* ; il n'en est pas de même pour les dons, bien que nous puissions par notre fidélité nous disposer à recevoir l'inspiration du Saint-Esprit. Nous devons même nous y disposer, et si nous le faisons généreusement, un jour viendra où la grâce de la contemplation nous sera assez souvent accordée. Dieu la donne ordinairement aux parfaits, à moins qu'il n'y ait des obstacles accidentels, mais il la donne, soit dans l'aridité et la nuit, soit dans la lumière et la consolation (2).

*
* *

On objecte : « Ce que vous considérez comme acciden-

tenet ex parte Dei moventis ad conservandum... Quod probat *non posse sub meritum cadere motionem divinam*, non quamcumque, sed *quatenus est conservativa gratiae, quae est principium meriti* ». Item cf. SALMANTICENCES, ibid., n° 89-109.

(1) Cf. I° II°°, q. 114, a. 9 ; cf. commentaire de R. Billuart. Il montre que selon les principes de saint Thomas la persévérance finale ne semble pas pouvoir être méritée d'un mérite *de congruo proprement dit*, mais seulement d'un mérite *de congruo improprement dit*. Tandis que le mérite *de condigno* est fondé *in justitia* (jus ad praemium), et le mérite *de congruo* proprement dit *in jure amicabili, secundum leges amicitiae*, le mérite *de congruo* improprement dit est fondé *in liberalitate et benignitate Dei*.

(2) De plus nous pouvons *obtenir par la prière* la grâce de la bonne mort qui ne se peut mériter, de même ici l'âme intérieure doit humblement demander la grâce de la contemplation ; cf. *supra*, p. 440, note 1.

tel, et que vous tendez un peu à mépriser théoriquement parce que matériel, fait peut-être partie de cette *causalité matérielle* aussi indispensable à l'essence du composé (nature et grâce) que la causalité formelle, bien qu'à un rang inférieur. »

A cela nous devons répondre que les âmes reçoivent la grâce selon la *puissance obédientielle* qui est la même en toutes (1). Quant à la causalité matérielle, qui *dispose* à la réception et à l'augmentation de la grâce, elle est elle-même l'effet d'une grâce actuelle d'ordre surnaturel. Tel est, selon saint Thomas, le sens de l'axiome : « A celui qui fait avec le secours divin tout ce qui est en lui-même, Dieu ne refuse pas la grâce (2). » L'infusion et l'augmentation de la grâce requièrent certainement une disposition, car aucune forme ou perfection n'est produite dans un sujet sans que celui-ci y soit disposé ; mais c'est Dieu même qui dispose ainsi nos âmes, ou qui les meut surnaturellement à se disposer (3). La grâce et la charité ne nous sont pas données à proportion de nos capacités ou dispositions *naturelles*, car elles les dépassent infiniment (4). Aussi les

(1) Bien plus, la puissance obédientielle ou capacité de recevoir la grâce n'est pas plus grande dans l'ange que dans l'homme. Et c'est selon cette capacité que l'âme est *sujet* de la grâce.

(2) Cf. I^a II^ae, q. 109, a. 6. La conclusion de cet article est : « Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis. » La raison en est que l'ordre des agents doit correspondre à l'ordre des fins et que seul un agent surnaturel peut mouvoir à une fin surnaturelle. *Ibid.*, ad 2^m : « Et ideo, cum dicitur *homo facere quod in se est*, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est *motus a Deo.* » Donc *facienti quod in se est* (cum auxilio gratiae actualis) *Deus non denegat gratiam* (*habitualem*).

(3) I^a II^ae, q. 112, a. 2 : « Præexigitur ad gratiam (habitualem) *aliqua gratiae praeparatio*, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. » — Ibid., ad 3^m : « Ad hoc (autem) quod Deus gratiam infundat animae, *nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat.* » — De même pour l'augmentation de la charité, II^a II^ae, q. 24, a. 2 et suivants.

(4) II^a II^ae, q. 24, a. 3 : « Caritas, cum superexcedat proportionem naturae humanae, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo *quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae, vel ex capacitate naturalis virtutis,*

thomistes enseignent-ils que ce sont nos actes surnaturels qui, non seulement méritent, mais disposent physiquement à l'augmentation de la charité (1).

Or nous avons longuement considéré (p. 483-492) ces *dispositions surnaturelles à la contemplation infuse* ; c'est là un enseignement classique, et ce serait une faute impardonnable de le négliger. Ces dispositions, nous l'avons vu, sont surtout 1° une grande pureté de cœur, « beati mundo corde », 2° une grande simplicité de l'esprit qui ne cherche que la vérité, 3° une profonde humilité, 4° le recueillement habituel, 5° la persévérance dans l'oraison, 6° une fervente charité. Cette dernière disposition est la principale avec une profonde humilité. Dans l'ordre de la disposition matérielle, l'humilité est primordiale, dit saint Thomas, *ut removens prohibens*, en tant qu'elle écarte le principal obstacle qui est l'orgueil, l'orgueil intellectuel si fréquent dans le scientisme, ou l'orgueil spirituel (2). C'est pourquoi sainte Thérèse a tant insisté sur cette disposition fondamentale, cela dans toutes ses œuvres et particulièrement dans l'épilogue du *Château*. C'est ce que Notre-Seigneur lui-même nous enseignait en disant : « Je te rends grâce, ô Père, créateur du ciel et de

sed solum ex voluntate Spiritus Sancti, distribuentis sua dona, prout vult. » — *Ibid.*, ad 2^{m} : « Forma non excedit materiae proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed *caritas et natura non pertinent ad idem genus*. Et ideo non est similis ratio. » Ce n'est donc pas seulement les *grâces mystiques* qui sont *gratuites* en ce sens que le Saint-Esprit les donne quand il veut, mais c'est aussi le degré de charité donné au moment de la justification à tel adulte qui se convertit avec plus de ferveur qu'un autre, sous une grâce actuelle plus forte. S. Thomas, *ibid.* ad 1^{m}.

(1) Cf. Billuart, *de Caritate*, diss. II, a. 2.

(2) II^{a} II^{ae}, q. 161, a. 5 : « Ordinationi facit hominem *bene subjectum* humilitas in universali quantum ad omnia. » — Ibid., ad 2^{m} : « Per modum *removentis prohibens* humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit et praebet hominem *subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae*, in quantum evacuat inflationem superbiae. Unde dicitur Ep. Jacobi IV quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. »

la terre, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages, et de ce que tu les as révélées aux petits. » — Ici, souvent, de par l'humilité, l'inégalité des conditions surnaturelles ou des grâces compense merveilleusement l'inégalité des conditions ou des dispositions naturelles.

On ne saurait donc, dans l'exposé de la doctrine traditionnelle, trop insister sur les dispositions surnaturelles à la contemplation. Et qui peut répondre : « Je ne puis avoir cette pureté du cœur, cette simplicité de l'esprit, cette profonde humilité, cet esprit de prière, cette charité »? On doit les demander à Dieu.

De plus, nous avons considéré les conditions extérieures qui favorisent la contemplation et l'union à Dieu : une certaine solitude, le silence, un temps suffisant donné à l'oraison, pas de surmenage, de lectures inutiles, de préoccupations étrangères à notre vocation. A ces conditions extérieures s'ajoutent les aptitudes naturelles, et aussi une direction éclairée. Si beaucoup de ces conditions extérieures font défaut, il est difficile d'arriver à la contemplation, qui n'a plus son milieu normal, tel un palmier planté en Irlande. Cependant une profonde humilité et une ardente charité peuvent y suppléer, surtout si l'on a une grande dévotion à Marie et au Cœur Eucharistique de Jésus (1). Qui commence habituellement son oraison avec les deux Médiateurs sera conduit par eux à l'union intime avec Dieu, puisque toute l'influence de la Sainte Vierge a pour but de nous mener à son Fils, et celle du Christ nous conduit au Père. Sur les aptitudes naturelles, cf. *infra*, p. [94].

Faute de conditions extérieures convenables, il se peut, nous l'avons dit, que des âmes généreuses n'arriveraient à la contemplation qu'après un temps plus long que la durée habituelle de notre existence ici-bas, mais elles y tendent comme au prélude normal de la vision béatifique,

(1) Cf. *Le Traité de la vraie dévotion à Marie*, ch. IV, a. v, p. 119, par le B. Grignion de Montfort, et le résumé qu'en a fait le bienheureux : *Le secret de Marie*.

Méditer aussi souvent, en vue de l'oraison, l'Office et la Messe du Sacré-Cœur, et aussi l'Office et la Messe du Cœur Eucharistique récemment approuvés par l'Église.

et la vie active elle-même, dit saint Thomas, est ainsi ordonnée à la vie contemplative, à laquelle elle doit disposer : cf. IIa IIae, q. 181, a. 1, ad 3, q. 182, a. 4.

Pour revenir à l'objection proposée, nous avons montré plus haut (p. 425-427) que nous entendons bien ici *l'accidentel* ou le *per accidens* comme saint Thomas.

En effet, de ce que la grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée (*inchoatio vitae aeternae, semen gloriae*), elle est par elle-même (*ratione sui*) inamissible et devrait augmenter tous les jours, surtout par la communion quotidienne. Mais nous avons reçu ce trésor dans un vase fragile, et, à raison du sujet ou de la défectibilité de notre libre arbitre, la grâce peut se perdre ou ne guère augmenter. Or cette perte ou même cet arrêt sont *contre* la loi intrinsèque de la semence divine faite pour se développer toujours jusqu'à la vie de l'éternité. Cette *contrariété* caractérise le péché à ses degrés divers. Dans la voie de Dieu ne pas avancer c'est reculer. Cf. *supra*, p. 228...

Par suite, pour les trois raisons fondamentales invoquées plus haut (p. 430-455), en principe ou *per se loquendo* la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté, supposées les dispositions intérieures susdites et une bonne direction, dans un milieu favorable. Mais si *accidentellement* cette bonne direction, qui devrait être normale dans l'Église, fait défaut, et avec elle le silence, le recueillement, si le milieu, au lieu de favoriser la contemplation, s'y oppose, alors il se peut que des âmes même généreuses n'arrivent pas ici-bas à la contemplation infuse. De même dans un milieu rempli de préjugés contre la doctrine de saint Thomas, une bonne intelligence n'arrivera que très difficilement à la bien entendre. Mais c'est là quelque chose d'*accidentel* (1). Pour connaître quelle est la voie normale de la sainteté et le plein épanouissement de la grâce des vertus et des dons, il faut considérer comment se fait en principe (*per se*) l'accroissement de cette grâce dans des conditions intérieures et extérieures *convenables* et non contraires, tout comme pour voir ce que peut donner tel germe, celui du cèdre par exemple, il faut le

(1) Cf. *supra*, p. 425-427.

mettre dans la terre qui lui convient, autrement il n'arrivera pas au sommet de son développement normal. Nous parlons donc des âmes qui se trouvent dans un milieu chrétien, qui répond aux vues de Dieu sur nous.

*
* *

Autre difficulté : « On ne peut déduire *a priori* du seul concept de grâce, formellement pris, que l'état mystique est normal, même au sens qui vient d'être dit. Il faudrait, pour le moins, compléter la preuve par l'observation des faits ou faire intervenir l'autorité théologique, la tradition par exemple. »

La réponse est facile : les trois preuves fondamentales que nous avons proposées (p. 430-455) sont chacune, tant pour la majeure que pour la mineure et la conclusion, fondées non seulement sur le concept de la grâce des vertus et des dons, mais sur la tradition, et sur l'expérience de la vie *parfaite*, telle que l'exposent en particulier sainte Thérèse et saint Jean de la Croix (1). Il suffit, du reste, de dix à quinze ans de ministère dans les milieux contemplatifs et même dans ceux de vie mixte fervente, pour voir que l'expérience de la vie parfaite aujourd'hui encore est conforme à ce qu'ont dit les saints.

Il reste que la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté parce que, 1° elle procède de la grâce des vertus et des dons, donnée à tout baptisé, et apparaît lorsque *le mode suprahumain des dons* commence à prévaloir, comme il convient pour la perfection, sur le mode humain et imparfait des vertus (2); ce qui a lieu dans la voie illuminative et surtout dans l'unitive; 2° parce que l'âme ici-bas n'est parfaitement purifiée dans le fond de ses facultés, que par les *purifications passives* des sens et de l'esprit, qui sont d'ordre mystique et qui comportent la contemplation infuse au moins initiale ou aride; 3° parce

(1) Voir plus loin le dernier chapitre sur l'*Accord des Maîtres de la Spiritualité*, où l'on verra que la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix est bien celle de la tradition.

(2) Cf. *supra*, p. 371..., 403, 404.

que la contemplation infuse et le très vif désir de voir Dieu sont, selon la tradition et l'expérience de la vie parfaite, *le prélude normal de la vision béatifique*. Si donc le ciel est accessible à tous, il faut en dire autant de ce qui en est le prélude ordinaire chez les parfaits (1).

La grâce de la contemplation infuse, quoique éminente, est donc bien dans la voie normale de la sainteté, même de la sainteté que devrait avoir tout chrétien avant la mort, pour éviter le purgatoire, pour être sitôt après la séparation du corps dans l'ordre radical voulu par Dieu, et n'être pas très douloureusement privé, un temps plus ou moins long, de la vision béatifique.

*
* *

On insiste encore : « Personne ne peut contester que le progrès spirituel exprimé sous ces trois aspects *ne soit dans la ligne normale* du développement formel de la grâce. Mais la nature humaine *ici-bas* (*in via*) ne présente-t-elle pas *dans son état normal* une résistance telle à cette croissance que celle-ci doive être considérée comme une faveur extraordinaire ? La vision béatifique est bien dans l'ordre du développement formel de la grâce, mais il serait extraordinaire de soi de la recevoir *ici-bas*. Or il y a presque autant de distance entre les conditions normales de la vie humaine et les conditions extérieures et intérieures requises par la vie mystique, qu'entre la vie et la mort. »

Ici encore il est facile de répondre avec saint Thomas, IIa IIae, q. 175, a. 4, et q. 180, a. 5, qu'ici-bas la vision béatifique ne peut avoir lieu sans ravissement, elle exclut le

(1) *Le Congrès thérésien de Madrid*, dont les conclusions sont publiées par la revue *El Monte Carmelo* de Burgos, mai 1923, a approuvé la conclusion suivante : « *Tema 5°, prop. 5ª* : Como las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y éstos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta, resulta que la contemplación es el « *camino* » *ordinario* de la santidad y de la virtud habitualmente heroica. » — Les théologiens s'accordent de plus en plus à reconnaître cette doctrine. Voir à ce sujet notre Chronique de théologie mystique dans *La Vie Spirituelle*, juin 1923.

concours de l'imagination. Il en est tout autrement de la contemplation infuse dont nous parlons, elle reste donc *conforme à l'état normal où l'homme vit ici-bas* (1). De plus, n'oublions pas qu'il y a moins de distance entre un juste de la terre, même non mystique, et un saint du ciel, qu'entre ce juste et un pécheur privé de la grâce; car la nature n'est pas le germe de la grâce, tandis que celle-ci est le germe de la gloire, ou la vie éternelle commencée, « inchoatio vitae aeternae ». Il n'y a donc pas loin entre les *conditions normales d'une vie chrétienne fervente, qui persévère dans la ferveur*, et les conditions requises par la vie mystique; cf. *supra*, p. 490-491.

Ces dernières se trouvent non seulement dans les ordres contemplatifs, et dans les communautés ferventes de vie mi-contemplative, mi-active, mais même dans le mariage chrétien qui est vraiment ce qu'il doit être; cf. *supra*, p. 479 ss. Nombre de directeurs expérimentés ont trouvé dans tous ces genres de vie bien des âmes arrivées à l'état mystique parmi les personnes généreuses habituellement fidèles au Saint-Esprit. L'un d'eux écrivait récemment : « Un bon nombre de ceux qui croient avoir qualité pour parler et écrire de la vie mystique, semble n'en avoir jamais fait l'expérience... D'autre part, beaucoup de chrétiens sont en plein dans la vie mystique et ne s'en doutent même pas. Ils peuvent être très avancés dans la perfection sans se rendre compte que Dieu fait en eux de grandes

(1) Cf. IIa IIae, q. 180, a. 5, ad 2m : « *Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae* non potest esse absque phantasmatibus ; quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatibus videat sicut Philosophus dicit in III de Anima, c. VII. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, *sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis*, et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius in cap. I *de Cœl. Hier.*, quod « *angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis* » ; ex cujus virtute restituimur *in simplum radium*, id est in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod contemplantes « *corporalium rerum umbras non secum trahunt* » ; quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis ».

choses et que c'est là la vie mystique. J'en ai trouvé de tels dans toutes les conditions, surtout parmi les pauvres, les petits enfants et les personnes sans lettres, et jusque parmi les pauvres sauvages convertis de l'Amérique du Nord (1). » L'auteur de ces lignes tient même que d'habitude on ne persévère pas dans la ferveur, l'humilité, l'oubli de soi, la générosité, sans arriver à la vie d'intime union avec Dieu, c'est-à-dire à l'essentiel de la vie mystique. Cela ne l'empêche pas d'écrire : « Il est surprenant de voir combien est énorme le nombre de personnes spirituelles qui restent toute leur vie à piétiner dans la voie purgative. Ils sont peu nombreux, même parmi les religieux et les clercs... ceux qui dépassent le seuil de la vie mystique et répondent à la pressante invitation de Notre-Seigneur : « Mon ami, montez plus haut » (Luc, XIV, 10) (2). On s'explique ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, p. 479 ss., que les conditions nécessaires à la vie mystique ne manquent généralement pas aux âmes intérieures vraiment généreuses. Si nous sommes inclinés à penser le contraire, prenons garde de ne pas chercher dans une théorie sans fondement la justification d'une certaine médiocrité spirituelle ; ne déclarons pas extraordinaire la vie mystique, pour n'avoir pas à y aspirer par le dépouillement qui la prépare.

Ajoutons que les *milieux défavorables* provoquent souvent une réaction salutaire chez les bons, surtout chez les très bons, et le Seigneur les aide d'autant plus qu'il y a plus de difficultés à vaincre. C'est ainsi que la peine que nous cause l'injustice révèle le prix de la justice, la suffisance et l'orgueil qui se rendent insupportables montrent le prix de l'humilité. Contre un scientisme aussi vide que prétentieux, dont l'esprit faux altère tout, réagissent d'un commun accord et tout spontanément l'amour de la vérité, le culte de la parole de Dieu, et la solide piété, qui ne se contentent pas des apparences. Le manque de simplicité dans la vie fait désirer cette franche cordialité sans laquelle

(1) Dom S. Louismet, *La Vie mystique*, traduit de l'anglais, Mame, p. 46-47. — (2) *Ibid.*, p. 81.

il n'y a pas de véritable union en Dieu des esprits et des cœurs. Une note discordante, qui fausse l'ordre de la charité en plaçant l'amour du prochain au-dessus de l'amour de Dieu, nous réveille et par contraste nous rappelle toute la grandeur du premier précepte. Le mensonge sous ses formes variées nous fait voir tout le prix de la vérité ; son absence à des degrés divers est un des plus grands obstacles à la vie d'oraison ; une âme ne devient contemplative que si elle est établie dans la vérité ; car la contemplation infuse n'est autre que l'effet immédiat de l'opération directe de la Vérité de Dieu sur notre âme, pour la porter à un plus grand amour. Enfin le principal obstacle vient de certaines subtilités d'orgueil intellectuel ou spirituel, qui, surtout lorsqu'elles se trouvent chez ceux qui dirigent, peuvent avoir des conséquences irrémédiables, au moins pour un temps ; la grandiloquence mystique ici n'est pas moins à craindre que certain intellectualisme stérile. Tout cela fait comprendre que par contraste il y a parfois plus de véritable contemplation et de sainteté en des milieux pauvres, fort peu connus, mais très chers à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Souvent la divine Miséricorde compense l'inégalité des conditions naturelles par de grandes grâces, « bienheureux les pauvres en esprit » ; une profonde humilité supplée aux autres conditions de la vie d'union avec Dieu. Les deux grands Médiateurs, Jésus et Marie, se penchent vers les humbles pour les conduire à l'intimité du Père. Nous n'avons qu'une vie, d'elle dépend notre éternité ; et comme le dit Tauler, si avant la maturité de l'âge nous ne sommes pas entrés dans l'intimité divine, nous courons risque de n'y pas entrer ici-bas, bien que ce soit le prélude normal du ciel.

*
* *

« Cependant, nous dit-on encore, les conditions d'habitude requises à la vie mystique, bien que *normales à la grâce*, sont anormales à la nature humaine. Cette nature n'est pas faite normalement pour ces conditions de vie : il y a dans le mode d'agir habituel qui caractérise l'état

mystique, et dans les terribles purifications passives, un *anéantissement* de la nature auquel celle-ci n'est pas ordonnée de soi, anéantissement qui n'est pas requis pour la simple justification, ni pour la vie de la grâce selon le mode humain des vertus... Enfin ici-bas le prélude normal de la vision béatifique est proprement la charité, et non pas la contemplation infuse procédant du don de sagesse. »

Cette objection, plus attentive aux exigences de la nature qu'à celles de la grâce, rappelle plus l'esprit d'un certain humanisme chrétien que l'esprit de sagesse dont il est ici parlé. Elle méconnaît plusieurs choses essentielles que nous avons longuement exposées.

1° Elle perd de vue la portée de la parole de Notre-Seigneur sur le mystère de la croix : « *S'adressant à tous*, il dit, rapporte saint Luc, IX, 23 : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera. » De ce point de vue les conditions de la vie mystique qui paraissent anormales à la *nature*, ne le sont pas à *la nature régénérée par la grâce*, elles ne sont pas anormales à *la vie chrétienne* considérée surtout dans sa pleine perfection accessible ici-bas. Le chrétien doit imiter Jésus-Christ crucifié. Les purifications passives (plus ou moins douloureuses d'ailleurs suivant les fautes à expier et suivant le degré de vie surnaturelle auquel Dieu veut conduire) (1), loin de s'opposer à l'harmonie de la nature et de la grâce, sont, comme la croix, *nécessaires*, selon les saints, *pour arriver à cette parfaite harmonie*, qui ne se trouve bien réalisée ici-bas que dans la vie unitive épanouie, c'est-à-dire dans la vie mystique et son mode suprahumain (2). C'est là seulement que les vertus en

(1) Cf. *supra*, p. 444 ss.

(2) S. Thomas dit même des vertus théologales, indépendamment des dons : « virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est q. 58, a. 3, ad 3^{m}. Unde non proprie dicuntur virtutes *humanae*, sed *superhumanae*, vel *divinae* », I^{a} II^{ae}, q. 61, a. 1, ad 2^{m}. Aussi est-ce seulement parmi les vertus *proprement humaines* que les *quatre*

apparence contraires s'harmonisent tout à fait : la sagesse la plus haute et la prudence attentive aux moindres détails, la force et la douceur, la miséricorde et la justice; c'est là seulement que la vie surnaturelle, sans rien perdre de son élévation, est bien devenue *connaturelle*, telle une seconde nature, dont les actes sont spontanés, très simples, parce que l'âme purifiée, au lieu de tout rapporter instinctivement à elle-même, rapporte tout à Dieu ; cf. *supra*, p. 33, 37, 38, 181 ss.

N'oublions pas non plus que la nature déchue ne remonte à son *état naturel normal* que par la grâce qui la guérit (*gratia sanans*), et que sans cette grâce nous ne pouvons pas observer toute la loi naturelle, ni aimer par-dessus tout, même naturellement, Dieu auteur de notre nature. Saint Thomas est formel sur ce point : « L'homme par ses seules forces naturelles (tel qu'il eût été dans un état purement naturel) peut aimer Dieu plus que lui-même et par-dessus tout... Mais dans l'état de nature corrompue (ou déchue) il ne le peut, car, par suite de la corruption de la nature, sa volonté se porte vers son bien propre (par égoïsme), à moins qu'elle ne soit guérie par la grâce de Dieu (1). »

vertus cardinales sont dites *principales*, malgré la supériorité incomparable des vertus théologales qui portent sur la fin ultime ; cf. *ibid.*

(1) I^a II^ae, q. 109, a. 3, sed contra : « Homo *ex solis naturalibus* Deum potest diligere plus quam se et super omnia. » — Ibid. in corp. : « *Sed in statu naturae corruptae* homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae *sequitur bonum privatum*, nisi sanetur per gratiam ». — Item, a. 4. — Voir aussi dans les œuvres de saint Thomas partout où il est question du *fomes peccati* et des blessures ; cf. *Tabulam auream*, à ces mots.

C'est ce qui montre que les thomistes sont bien fidèles à saint Thomas lorsqu'ils enseignent généralement que l'homme dans l'état de nature déchue, non encore régénérée, est plus faible pour le bien qu'il ne l'aurait été dans l'état de nature pure. Voir sur les articles cités les commentaires de Lemos, Alvarez, Billuart, Jean de Saint-Thomas, et en particulier les SALMANTICENSES, *de Gratia*, tr. XIV, q. 109, disp. II, dub. 2, 3, 4, 5, n° 99, 102, 116, 129, 135, etc. C'est aussi parmi les modernes le sentiment de saint Alphonse de Ligori ; généralement c'est la doctrine des auteurs spirituels, écho des écrits des saints. Cf. *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, ch. 54, 55. — Tel paraît être aussi le sens naturel des textes du Magistère ecclésiastique, là

2° L'objection conduirait encore à soutenir, contrairement à ce que nous avons montré plus haut sur l'élévation du premier précepte, p. 232-241, 497, que la plupart des âmes justes ne pourraient, par une fidélité progressive, arriver à la perfection chrétienne, au troisième degré de la charité. Celui-ci en effet s'accompagne normalement, nous l'avons vu p. 371-383, du troisième degré des dons, qui est d'ordre mystique. Dieu est prompt à donner la grâce de la contemplation à ceux qui y sont disposés, mais l'homme est lent à s'y disposer comme il convient par une parfaite humilité et abnégation.

3° Il s'ensuivrait aussi que pour la plupart des élus le purgatoire serait *inévitable*, puisqu'ils n'auraient pu arriver ici-bas à être parfaitement purifiés. C'est oublier que selon l'ordre voulu par Dieu la purification doit se faire dans cette vie et avec mérites plutôt qu'après la mort et sans mérites. Cf. *supra*, p. 443, 498 ss.

4° Enfin ce n'est pas seulement la charité qui est, dans les âmes parfaites, le prélude normal de la vision du ciel, c'est une charité accompagnée des vertus *purgati animi* (Ia IIae, q. 61, a. 5), des dons à leur troisième degré, et des béatitudes, dont la récompense appartient déjà en un sens à la vie présente (Ia IIae, q. 69, a. 2, c. et ad 3, commentaire du « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt »). Voir plus haut ce que nous avons dit du troisième degré des dons de piété, d'intelligence et de sagesse, tel qu'il est chez les parfaits, p. 371-383.

La solution de ces objections confirme donc la doctrine exposée plus haut sur l'appel général et éloigné des âmes justes à la vie mystique, qui est sur la voie normale de la sainteté, sur la voie normale du ciel, auquel, bien sûr, tous les justes sont appelés. On voit maintenant pourquoi nous avons résumé cette doctrine dans la division suivante, dont on peut mieux saisir le sens et la portée. En la lisant de bas en haut on suit le mouvement ascensionnel de la grâce en nous.

où il parle des blessures de la nature déchue, et du libre arbitre non détruit mais atténué, affaibli, et du *fomes peccati* ; cf. DENZINGER, 10e ed., n. 174, 181, 198, 788, 793, 1275, 1616, 1627, 1634 sq., 1643.

APPEL à la vie mystique
- intérieur
  - *prochain* 3 signes de S. Jean de la Croix
    - *efficace*
      - aux degrés supérieurs de la vie mystique.
      - aux degrés inférieurs de la vie mystique.
    - *suffisant*, appel auquel beaucoup résistent. « Beau coup d'appelés, peu d'élus. »
  - *éloigné* : du fait de l'état de grâce ; la grâce est le germe de la gloire.
- extérieur
  - *individuel* par ex. : par le directeur.
  - *général* par ex. : par l'Écriture.

Péché véniel et imperfection, obstacles à l'union divine

On ne saurait enfin trop insister sur les divers obstacles qui empêchent en nous l'exercice des dons du Saint-Esprit. Le Père Lallemant, S. J., les a très bien notés dans son beau livre *La Doctrine spirituelle*, IVe Pr., ch. III, a. 3 : « On demande pourquoi la plupart des religieux et des personnes dévotes qui mènent une vie tiède, font si peu d'actes des dons du Saint-Esprit, vu qu'étant en état de grâce, ils les possèdent... On s'étonne de voir tant de religieux qui, après avoir vécu en état de grâce des quarante et cinquante ans, disant la messe tous les jours, et pratiquant tous les saints exercices de la vie religieuse, et par conséquent *ayant les dons du Saint-Esprit dans un degré physique fort élevé* et correspondant à cette sorte de perfection de la grâce, que les théologiens appellent *graduelle* ou d'accroissement physique; on s'étonne, dis-je, de voir que ces religieux ne font rien paraître des dons du Saint-Esprit dans leurs actions et dans leur conduite ; que leur vie est toute naturelle ; que quand on les blâme, qu'on les désoblige, ils en marquent leur ressentiment ; qu'ils témoignent tant d'empressement pour les louanges, pour l'estime et pour l'applaudissement du monde ; qu'ils y

prennent tant de plaisir et qu'ils aiment et recherchent toutes leurs aises et tout ce qui flatte l'amour-propre.

« Il n'y a pas sujet de s'en étonner : c'est que les péchés véniels, qu'ils commettent continuellement, tiennent les dons du Saint-Esprit comme *liés* (1); de sorte que ce n'est pas merveille qu'on n'en voit point en eux les effets. Il est vrai que *ces dons croissent aussi bien que la charité, habituellement et dans leur être physique*; mais non pas actuellement et dans cette perfection qui répond à la ferveur de la charité et qui augmente en nous le mérite, parce que les péchés véniels étant opposés à la ferveur de la charité, ils empêchent par conséquent l'opération des dons du Saint-Esprit... Il n'est pas concevable, dit saint Laurent Justinien, de combien de péchés notre cœur se remplit, si nous n'avons soin de le purifier sans cesse... Peu de personnes se donnent tout à fait à Dieu et s'abandonnent à la conduite du Saint-Esprit, de telle sorte que lui seul vive en elles et soit le principe de toutes leurs actions. »

*
* *

De plus, on néglige souvent de corriger une foule d'imperfections, qui ne sont pas, au moins de soi, des péchés véniels. Saint Jean de la Croix en a noté plusieurs dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. 3; l. II, ch. 2, en parlant des imperfections des commençants et de celles des âmes avancées (2).

(1) Le même auteur dit plus haut dans le même chapitre : « Les péchés véniels, qu'ils commettent en grand nombre, excluent les grâces nécessaires pour produire les actes des dons du Saint-Esprit. Dieu leur refuse le secours de ses grâces, parce qu'il prévoit que s'il les leur donnait dans la disposition où ils sont, elles ne leur serviraient de rien, leur volonté étant liée de mille liens qui les empêcheraient d'y consentir. » Ces liens sont les habitudes et affections contraires.

(2) Saint Jean de la Croix distingue les imperfections habituelles et les imperfections actuelles. Parmi les habituelles chez les commençants, il note le penchant à la sensualité spirituelle et celui à l'orgueil spirituel. De là dérivent souvent des péchés véniels ; mais il y a aussi des premiers mouvements d'impatience, de sensualité, d'orgueil qui précèdent toute advertance actuelle et même parfois l'ad-

A ce sujet il importe de voir en quoi, selon les meilleurs Thomistes, l'imperfection diffère du péché véniel :

Cette distinction au premier abord paraît être contraire à deux principes de saint Thomas. Il enseigne en effet, I^a II^ae, q. 18, a. 9, qu'il n'y a pas d'actes délibérés individuels ou concrets, qui restent indifférents, c'est-à-dire qui ne soient ni moralement bons, ni moralement mauvais. S'ils sont indifférents à raison de leur objet, comme le fait d'aller se promener, ils sont soit bons, soit mauvais, à raison de la *fin* pour laquelle on les pose; car l'homme, en agissant délibérément, doit toujours le faire pour une fin honnête; s'il agit ainsi, l'acte est bon moralement, sinon il est mauvais. Il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir, entre les actes vertueux et le péché véniel, place pour ce qu'on appelle une imperfection.

D'autre part, saint Thomas, nous l'avons vu, enseigne, II^a II^ae, q. 184, a. 3, que *la perfection* de la charité tombe sous le précepte de l'amour de Dieu, sinon comme *matière* ou chose à accomplir, du moins comme *fin* vers laquelle tout chrétien, chacun selon sa condition, doit tendre. Il semble donc que lorsqu'il n'accomplit pas *tout* ce qu'il peut en tel instant, il commet un péché véniel, minime peut-être, mais réel. L'imperfection ne semble donc pas distincte du péché véniel.

Cependant saint Thomas parle souvent d'*actes bons*, qui sont *imparfaits*; c'est le cas des actes de charité notablement inférieurs au degré de charité que nous avons (*actus remissi*), par exemple lorsqu'ayant cinq talents, nous agissons comme si nous n'en avions que deux (1). De plus,

vertance possible aux commençants, en particulier dans les moments de fatigue ou de somnolence. Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 74, a. 3 : « Corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, *si praesentiat* : puta divertendo cogitationem ad alia. » Cf. *ibid.*, Salmanticences. Item I^a II^ae, q. 17, a. 7 ; q. 80, a. 3, ad 3 ; II^a II^ae, q. 154, a. 5 ; *de Malo*, q. 7, a. 6, ad 6.

(1) Cf. II^a II^ae, q. 24, ad 6, ad 1 (et les commentateurs thomistes). Item I^a II^ae, q. 114, a. 8, ad 3^m. — Voir plus haut, p. 228 à 241, le progrès de l'âme devrait être uniformément *accéléré*, et chaque communion plus fervente et plus fructueuse que la précédente, puisque

lorsque saint Thomas définit, IIa IIae, q. 19, a. 8, ce qu'est la *crainte initiale*, qui est intermédiaire entre la crainte servile ou de la peine et la crainte filiale ou du péché, il dit qu'elle ne diffère pas essentiellement de la crainte filiale (elle n'est donc pas un péché véniel), mais qu'elle est quelque chose d'imparfait, car elle s'accompagne de quelque crainte servile. Celui, dit-il, qui n'a encore que la crainte initiale « se porte vers le bien non seulement par amour de la justice, mais aussi par crainte du châtiment, or cette crainte cesse en celui qui a la charité parfaite ». La crainte servile diminue en effet avec le progrès de la charité, tandis que la crainte filiale augmente.

La raison qui fonde la distinction du péché véniel et de l'imperfection a été bien exposée dans l'école thomiste par les Carmes de Salamanque (1). Leur doctrine est la suivante : *Le péché véniel ne peut être ordonné à la fin de la charité* (*est irreferibile ad finem caritatis*), car c'est un acte *désordonné*, dans l'ordre de moyens, comme le péché mortel est désordonné relativement à la fin ultime, dont il nous détourne (Cf. Ia IIae, q. 88, a. 2).

Au contraire, ce qu'on appelle « *imperfection* » est un *acte* moralement bon, *ordonnable à la fin de la charité, mais il lui manque une certaine perfection qui convient au progrès spirituel.*

Pour bien entendre cette distinction, comme le disent les Carmes de Salamanque, loc. cit., il faut remarquer que l'*acte imparfait* (appelé souvent une imperfection) ne s'identifie pas absolument avec l'*absence de perfection* (ou l'imperfection formelle) qui se trouve en lui. Cette absence de perfection certainement n'est pas bonne. Mais l'acte imparfait, dont nous parlons, est moralement bon, bien qu'il n'ait pas le degré de perfection qui convient au progrès spirituel. Il reste donc référible à la fin de la charité.

Ce n'est pas un acte indifférent *in individuo*, puisqu'il est

chacune doit augmenter en nous la charité, et nous disposer ainsi à mieux recevoir le lendemain la sainte Eucharistie.

(1) *Cursus theol.*, — *de Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. I, n. 8 et 9, et *de Incarnatione*, in IIIa P. S. Thomae, q. 15, a. 1, *De impeccabilitate Christi*, où il est montré qu'il n'a pu y avoir dans le Christ aucun péché véniel, ni aucune imperfection.

bon. Il n'est pas non plus proprement contre le précepte de l'amour de Dieu, car la perfection de la charité ne tombe pas sous ce précepte comme *matière*, ou chose à accomplir *sub gravi* ou *sub levi*, mais seulement comme *fin*. Et il n'y a péché que lorsqu'il y a transgression d'un précepte quant à la matière de ce précepte, qu'elle soit obligatoire *sub gravi* ou *sub levi*. L'acte imparfait ne s'oppose qu'à un conseil, qui *de soi* n'oblige pas. Il faut bien en effet conserver la distinction entre le précepte et le conseil, que celui-ci soit contenu dans l'Évangile, ou immédiatement inspiré par Dieu à telle ou telle âme. Souvent le Saint-Esprit fait entendre à une âme que tel acte est *meilleur* pour elle et que pourtant elle n'y est pas obligée, si elle n'a pas fait le vœu du plus parfait.

De cette définition dérive la division des imperfections analogue à celle des péchés véniels.

C'est ainsi qu'il y a des imperfections 1° *ex genere suo*, 2° *ex parvitate materiae*, 3° *ex indeliberatione*.

L'imperfection *ex genere suo*, ou *par sa nature même*, est telle que, même délibérée, elle ne devient pas péché véniel. A cette catégorie appartiennent les *actes surnaturels* et méritoires *imparfaits* (*remissi*) relativement à notre degré de charité : par exemple lorsqu'une âme avancée fait un acte de charité proportionné à la vertu des commençants. De même encore, nous venons de le dire, la crainte initiale est imparfaite, à cause de la crainte servile qui l'accompagne, celle-ci doit diminuer avec le progrès de la charité. — A cette catégorie peuvent se rattacher *des actes naturels non défendus*, mais qui ne conviennent pas au progrès spirituel, et qui étonneraient chez une personne mortifiée et surtout chez les saints, à moins qu'une raison spéciale ne vienne les motiver; par exemple, l'usage de certaines choses inutiles, comme le tabac; certaines manières de se divertir, de se complaire dans les choses scientifiques ou artistiques; dans l'étude une activité dite « naturelle » parce qu'elle n'est pas assez surnaturalisée par le motif qui l'inspire. — A la même catégorie appartient l'*omission d'une chose* qui nous paraît être *meilleure pour nous*, et à laquelle nous préférons en ce moment une autre chose *moins bonne, pour un motif légitime encore, mais moins parfait*;

par exemple, lorsque nous pourrions aller faire une visite au Saint-Sacrement, nous préférons nous livrer à une étude philosophique utile, que nous aurions pu remettre. Cet acte de soi n'est pas mauvais, il ne l'est pas non plus *pour nous*, si nous ne sommes pas obligés au plus parfait par un vœu spécial; il est donc bon, puisqu'il n'y a pas concrètement, d'acte délibéré indifférent; mais il est moins bon que l'autre. N'appelons pas mauvais ce qui est seulement moins bon, mais notons cependant cette imperfection dans l'ordre du bien, en pensant que si le péché véniel dispose au mortel, l'imperfection dispose au péché véniel. Si nous voulons nous en tenir avec Dieu à ce qui est strictement obligatoire, Lui, qui de son côté nous donne souvent bien au-delà du strict nécessaire, diminuera ses grâces.

De plus, bien souvent, *de fait* dans les cas cités il y aura *accidentellement* péché véniel, car souvent le motif pour lequel on omettra de faire ce qui est *le mieux* pour nous *hic et nunc*, sera la négligence ou la paresse (1).

2° Il y a des imperfections *ex levissima materia*, parce que la matière ou l'objet sur lequel elles portent est *minime*, et que l'homme n'est pas tenu de délibérer sur ces choses minimes. Cf. Iª IIªᵉ, q. 14, a. 4. Par exemple, certaine petite négligence dans la tenue.

3° Enfin il y a des imperfections *ex imperfectione actus*, c'est-à-dire par manque d'attention ou de délibération. Dans cette catégorie se trouvent des *actes bons* à raison de leur objet, qui sont accomplis d'une *façon machinale* par suite de distraction involontaire. Ce ne sont pas des péchés, bien qu'une perfection manque à ces actes, celle qui vient de l'attention. (Mais, de fait, il y a ici souvent négligence et par suite péché véniel, lorsqu'on pourrait et devrait considérer et délibérer.) A cette catégorie appartiennent aussi les tout premiers *mouvements désordonnés de la sensibilité*, qui se produisent avant que nous puissions y pren-

(1) Il est déjà illicite d'omettre une chose *meilleure* pour nous, par ce seul motif que nous n'y sommes *pas tenus*, et que nous voulons user de notre liberté. C'est là, disent à bon droit plusieurs thomistes, un vouloir sans juste motif, « volitio otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate ». Cf. Billuart, *de Actibus humanis*, diss. IV, a. VI, solv. obj. 3ª.

dre garde et les réprimer. Ils sont une imperfection, appelée à disparaître surtout grâce aux purifications passives des sens et de l'esprit, et ils deviennent rares dans une âme parfaite. Il faut en dire autant de la manière encore défectueuse avec laquelle une âme parfaite accomplit un acte bon; par exemple, dans la répression nécessaire du mal se mêle parfois même chez les saints, contre leur intention, quelque mouvement de colère qui dépasse un peu la mesure (1). Enfin à cette catégorie appartient la transgression purement matérielle d'un précepte, par suite d'ignorance invincible.

Il y a certainement beaucoup d'imperfections qui, sans être *de soi* des péchés véniels, enlèvent à notre vie l'harmonie, la paix, la vigueur, qui conviendraient au progrès spirituel. Cela apparaît particulièrement dans la vie commune, surtout dans les actes qui demandent une plus grande perfection : telle manière de psalmodier, trop lente ou trop rapide, est une gêne pour le prochain, sans que nous y prenions garde; telle manière de jouer de l'orgue, au lieu d'aider à prier, devient un empêchement; et il se peut que dans ces actes il n'y ait pas de péché véniel proprement dit, mais une imperfection qui provient de notre tempérament, de la fatigue, de quelque manque d'éducation, où d'une certaine tournure d'esprit, porté soit à négliger les détails, soit au contraire à s'y absorber. Une charité plus parfaite, plus délicate à l'égard de Dieu et du prochain, accompagnée des dons du Saint-Esprit à un degré proportionné, ferait peu à peu disparaître ces imperfections.

Nous avons déjà noté (p. 493) plusieurs de celles qui

(1) Saint Thomas note à ce sujet (III^{a}, q. 15, a. 9, ad 3^{m}), à propos de la colère, que, dans le Christ, lorsqu'il chassa les vendeurs du temple, elle était parfaitement sainte, et proportionnée au motif qui l'inspirait; tandis qu'en nous la colère, même commandée et modérée par la droite raison, trouble un peu le regard de la contemplation, car chez nous l'opération d'une faculté, lorsqu'elle est intense, empêche souvent l'acte d'une autre faculté : « Ex hoc procedit, quod motus irae, *etiamsi sit secundum rationem moderatus*, utcumque impedit oculum animae contemplationis. » Cela disparaît peu à peu chez les saints.

constituent autant d'obstacles à la contemplation. Il faut particulièrement retenir celles indiquées par saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. 3..., et l. II, ch. 2 : l'inclination à chercher en Dieu la jouissance plus que Dieu même, les premiers mouvements d'orgueil spirituel, les taches du vieil homme, qui subsistent dans l'esprit, même après la purification passive de sens, une certaine hébétude de l'intelligence, la rudesse naturelle, suite du péché, etc. « Les avancés eux-mêmes sont sujets aux distractions, à l'épanchement de l'esprit au dehors... Quelques-uns usent de leurs biens spirituels peu intérieurement... ils s'exposent ainsi à se laisser tromper par les suggestions du démon ou de la fantaisie... Cette matière est inépuisable... Il faut ajouter, dit le Saint, pour montrer la nécessité de la nuit de l'esprit, qu'aucun avancé, pour appliqué qu'il ait été, n'est exempt de nombreuses affections naturelles et d'habitudes imparfaites qui exigent leur purification pour atteindre l'union divine (1). » C'est ce qui montre encore une fois que ces purifications passives et la contemplation infuse et obscure, qui en est le principe, sont bien dans la voie normale de la sainteté : « Cette Nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles, naturelles et spirituelles. Les contemplatifs la nomment contemplation infuse et théologie mystique, où Dieu instruit l'âme en secret et en perfection d'amour, sans qu'elle y intervienne, sans qu'elle comprenne même en quoi cette contemplation infuse consiste... Comment se fait-il que l'âme appelle ici Nuit obscure la lumière divine?... Il y a à cela deux raisons. La première, c'est que la sagesse divine, excédant par son élévation la capacité de l'âme, est par cela même obscure pour elle. La seconde se trouve dans la bassesse et l'impureté de l'âme, ce qui fait que la lumière lui est pénible, affligeante et en même temps obscure (2). » « L'âme, bien que maintenue dans les ténèbres, n'en voit pas moins, par cette lumière, son impureté ;

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 2.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. 5.

elle est persuadée qu'elle n'est pas digne de Dieu ni d'aucune créature... La divine et obscure lumière lui met sous les yeux toutes ses infidélités (1). » Elle apprend ainsi la vraie humilité, qui la dispose à recevoir avec abondance la grâce divine, car « c'est aux humbles que Dieu donne sa grâce », et il les fait humbles pour les combler. Telle est la voie de la vraie vie, le très sûr chemin de l'éternelle béatitude. « *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum... Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* » (Ps. 118) : « Heureux ceux qui sont irréprochables dans leur voie, qui marchent selon la loi du Seigneur. Heureux ceux qui gardent ses enseignements et le cherchent de toute leur âme... Je cours dans la voie de tes commandements, car tu élargis mon cœur » par la divine charité, à la lumière de vie, qui me révèle ta grandeur, ta toute-puissance et ton infinie miséricorde pour nous. Cette voix des psaumes est celle de la contemplation, qui anime la grande prière de l'Église ; à cette contemplation toute âme croyante doit aspirer pour parvenir jusqu'à la cime de sa foi. Dans cette aspiration, de par la connexion des vertus, l'*humilité* et la *magnanimité* doivent s'unir, et ne sont *vraies* qu'en s'unissant (2); seule une âme profondément humble peut aspirer comme il convient aux grandes choses promises par le Christ à ceux qui veulent le suivre ; et du simple fait qu'elle est humble, elle sera comblée : « *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* »

(1) *Nuit obscure*, l. II, chap. 5.
(2) IIa IIae, q. 129, a. 3, ad 4m.

ARTICLE V

Les grâces extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse

La doctrine que nous avons exposée reçoit une confirmation nouvelle de la comparaison de la contemplation infuse avec les grâces extraordinaires qui parfois l'accompagnent et en sont fort distinctes.

Ces grâces extraordinaires appartiennent généralement aux charismes ou grâces gratuitement données (*gratis datæ*) énumérées par saint Paul, I Cor., XII, 7 : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit... A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune. En effet, à l'un est donné par l'Esprit une *parole de sagesse* ; à l'autre une *parole de science*, selon le même Esprit ; à un autre *la foi* (1), par le même Esprit ; à un autre *le don des guérisons*, par ce seul et même Esprit ; à un autre, *la puissance d'opérer des miracles* ; à un autre *la prophétie* ; à un autre *le discernement des esprits*, à un autre *la diversité des langues*, à un autre *le don de les interpréter*. Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces

(1) Il ne s'agit pas ici de la foi vertu théologale, puisque celle-ci est commune à tous les chrétiens ; il s'agit d'une certitude et sécurité spéciale que Dieu accorde surtout à des théologiens ou à des prédicateurs pour qu'ils transmettent sa divine parole avec une conviction que rien n'ébranle. Cf. *infra*, p. 543, note 1.

dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plaît. » Voir aussi Rom. XII, 6.

Très au-dessus de tous ces dons, saint Paul place la charité : « Si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien » (I Cor., XIII, 3).

Et en effet, comme le montre saint Thomas, Ia IIae, q. III, a. 5, la grâce sanctifiante et la charité sont beaucoup plus excellentes que ces charismes, car elles nous unissent immédiatement à Dieu notre fin ultime, tandis que ces charismes sont ordonnés *surtout à l'utilité du prochain* et le disposent seulement à se convertir, sans lui donner la vie divine (1). Généralement ils ne sont pas essentiellement surnaturels, comme la grâce sanctifiante, mais seulement préternaturels, comme le miracle et la prophétie (2).

Saint Thomas fait bien voir la nature de ces charismes par la division qu'il en donne Ia IIae, q. III, a. 4, et qui se réduit au tableau suivant :

(1) Ia IIae, q. III, a. 5 : « Semper finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem *immediate ad conjunctionem ultimi finis*; gratiae autem gratis datae ordinant hominem *ad quaedam praeparatoria finis ultimi*; sicut per prophetiam et miracula, et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc, quod ultimo fini conjungantur. Et ideo *gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data.* » — Ia IIae, q. III, a. 1, ad 3 : « Gratia *gratum faciens* addit aliquid supra rationem gratiae *gratis datae*, quod etiam ad rationem gratiae pertinet; quia scilicet hominem *gratum* facit Deo, et ideo gratia *gratis data*, quae hoc non facit, *retinet sibi nomen commune*, sicut in pluribus aliis contingit. » Comme l'animal dépourvu de raison est appelé « animal » tout court, ainsi ces grâces d'ordre inférieur, qui, de soi, ne rendent pas l'homme agréable à Dieu, sont dites *gratuitement données*.

(2) Voir plus haut, p. 60, la distinction du surnaturel quant à la substance (*quoad substantiam*) et du surnaturel quant au mode (*quoad modum*).

Grâces gratuitement données pour instruire le prochain sur les choses divines.

- 1° elles donnent la pleine connaissance des choses divines
  - *foi* ou certitude spéciale sur les principes.
  - *parole de sagesse*, sur les principales conclusions connues par la cause première
  - *parole de science*, sur les exemples et les effets qui manifestent les causes.
- 2° elles confirment la révélation divine
  - par des œuvres
    - *don des guérisons.*
    - *don des miracles.*
  - par la connaissance
    - *prophétie.*
    - *discernement des esprits.*
- 3° elles aident à prêcher la parole de Dieu
  - *don des langues.*
  - *don d'interprétation des paroles.*

A ces charismes se rattachent généralement les faveurs extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, c'est-à-dire les révélations privées, les visions, les paroles surnaturelles, dont saint Jean de la Croix a traité longuement dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. IX à XXX, en les distinguant avec le plus grand soin de la contemplation infuse, qui, elle, se rattache à la grâce des vertus et des dons ou grâce sanctifiante (1).

Cet enseignement de saint Jean de la Croix repose théologiquement sur le traité de la prophétie que saint Thomas nous a laissé dans la IIa IIae, q. 171 à 175, où il consacre six articles (q. 175) au ravissement qui accompagne parfois la révélation prophétique, comme il peut accompagner aussi la contemplation infuse.

La révélation prophétique, dit saint Thomas, peut se faire de trois manières : par *vision sensible*, ou

(1) Sur cette distinction de la contemplation infuse et de ces phénomènes extraordinaires accidentellement concomitants, voir l'*Appendice Ier* du présent ouvrage : « La contemplation infuse ne requiert pas des idées infuses. »

vision imaginaire, ou *vision intellectuelle* ; et le prophète lui-même peut être soit en *état de veille*, ou de *sommeil*, ou en *extase*.

Parfois en effet un signe sensible, extérieur, apparaît aux yeux, ou une voix extérieure est entendue (1). D'autres fois Dieu, pour nous exprimer sa pensée, coordonne certaines images qui préexistent dans notre imagination ou en imprime de nouvelles (2). Plus rarement il agit immédiatement sur l'intelligence en coordonnant nos idées acquises ou en imprimant des idées nouvelles, dites infuses (3). Toujours il y a lumière infuse prophétique, et même elle seule suffit, par exemple pour interpréter certains signes, comme Joseph interpréta les songes de Pharaon (4).

Si le prophète se trouve en état de veille, la vision est plus parfaite que si elle lui était donnée pendant son sommeil, puisqu'il a le plein usage de ses facultés (5). Parfois la vision dite imaginaire ou la vision intellectuelle s'accompagnent d'*extase*, ou d'aliénation des sens (6). L'extase partielle ou totale peut être un effet naturel de l'absorption des facultés supérieures dans l'objet manifesté, l'âme ne peut plus être attentive aux choses extérieures (7) ; si au contraire l'extase précède en quelque sorte la vision ou la contemplation et y dispose, elle est extraordinaire, comme le *ravissement* proprement dit, qui comporte une cer-

(1) Cf. IIa IIae, q. 174, a. 1, ad 3. — (2) IIa IIae, q. 173, a. 2, ad 1. — (3) *Ibid.*, ad 2. — (4) *Ibid.*, c. — (5) IIa IIae, q. 174, a. 3. — (6) IIa IIae, q. 174, a. 1, ad 3.

(7) Cf. S. Thomas, *de Veritate*, q. 13, a. 3 : « Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae ». Cf. Ia IIae, q. 173, a. 3, c., sur *l'extase partielle ou totale*. Ni l'une ni l'autre, d'ailleurs, n'est nécessaire à la prophétie, ni à la contemplation ; cf. ibid.

taine violence, en enlevant l'âme aux choses inférieures pour la fixer en Dieu (1).

Le Christ et Marie avaient tous ces charismes à un degré très éminent, sans perdre l'usage des sens; ils étaient, dès le début de leur vie, au-dessus de l'extase et du ravissement (2).

*
* *

Suivant ces principes, saint Jean de la Croix a bien distingué de *la contemplation infuse, générale et obscure* (3), différents modes de connaissance surnaturelle *particulière et distincte* : 1° *les visions*, soit sensibles, soit imaginaires, soit intellectuelles (4), 2° *les révélations* (5), 3° *les paroles intérieures* (6). Après les avoir énumérées, saint Jean de la Croix ajoute : « Quant à la connaissance obscure et générale, il n'y a pas de division, c'est la *contemplation reçue dans la Foi. Cette contemplation est le but* où nous devons conduire l'âme; toutes les autres connaissances doivent y concourir, en commençant par les premières, et l'âme doit aller de progrès en progrès *en se dépouillant de toutes* (7). »

Pour mettre en relief ce qu'il y a de formel dans l'enseignement traditionnel sur ce point, nous procé-

(1) IIa IIae, q. 175, a. 1 et a. 2, ad 1 : « Raptus addit aliquid supra extasim,... scil. violentiam quamdam. »

(2) Cf. IIIa, q. 10. — (3) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 1 à 8.

(4) *Ibid.*, ch. 8 à 22. — (5) *Ibid.*, ch. 23 à 25.

(6) *Ibid.*, ch. 26 à 29. Aux connaissances surnaturelles distinctes saint Jean de la Croix rattache (ch. 9 et 30) les touches divines reçues dans la volonté qui y produisent des sentiments spirituels et « retentissent sur l'intelligence ». Nous en parlerons à la fin de cet article.

(7) *Ibid.*, l. II, ch. 9, fin.

derons du général au particulier. Aussi, suivant l'exemple de saint Thomas (1), parlerons-nous d'abord des *révélations*, pour voir ensuite les modes spéciaux selon lesquels elles se manifestent, c'est-à-dire soit par *vision*, soit par *paroles*, ce qui est généralement plus expressif. Notons cependant que les visions et les paroles ne sont des modes particuliers de révélation que lorsqu'elles découvrent des choses cachées, futures, présentes ou passées.

Nous procéderons aussi de l'inférieur au supérieur en considérant, dans chacune de ces catégories, les manifestations sensibles, imaginaires, et intellectuelles, selon qu'elles dévoilent de mieux en mieux les œuvres de Dieu, et Dieu lui-même.

Enfin il convient aussi d'aller de l'extérieur à l'intérieur en considérant d'abord, parmi ces faveurs, celles qui visent manifestement surtout l'utilité du prochain et se rattachent plus directement aux charismes ou grâces *gratis datae*, particulièrement à la prophétie ; c'est le cas surtout des révélations privées. D'autres de ces faveurs se rapprochent de l'ordre de la grâce sanctifiante, parce qu'elles sont ordonnées directement à la sanctification de la personne qui les reçoit, et elles disposent d'autant plus à l'union divine qu'elles font mieux connaître Dieu lui-même et portent à l'aimer, au milieu souvent de grandes épreuves. C'est le cas surtout de plusieurs paroles intérieures et aussi des touches divines reçues dans la volonté, dont saint Jean de la Croix parle en dernier lieu (2).

(1) IIa IIae, q. 171, 173, 174.
(2) *Montée*, l. II, ch. 30.

*
* *

Les révélations divines sont la manifestation surnaturelle d'une vérité cachée, au moyen d'une vision, d'une parole ou d'un instinct prophétique; elles supposent le don de prophétie. Elles sont publiques, si elles ont été faites par les prophètes, le Christ et les Apôtres, et sont proposées à tous par l'Église, qui en conserve le dépôt dans l'Écriture et la Tradition. Elles sont privées lorsqu'elles sont ordonnées seulement à l'utilité particulière de ceux qui en sont favorisés; les révélations privées, quelle qu'en soit l'importance, n'appartiennent pas à la foi catholique.

Ceux qui reçoivent des révélations divines, reconnues comme telles, après un jugement prudent, doivent très certainement s'incliner avec respect devant cette manifestation surnaturelle (1). Selon certains théologiens, ils doivent même y croire de foi divine et théologale, car il y a là, disent-ils, le motif formel de la foi : l'autorité de Dieu révélateur (2). Selon d'autres théologiens (3), celui qui reçoit une révélation

(1) Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. ult. n° 12. C. de Lugo, S. J., *de Fide*, disp. 1, sect. 11.

(2) Card. Gotti, O. P., *Theol. schol. dogm.*, t. I, tract. 9, q. 1, dub. 3, § 2 : « Verius existimo, revelationem privatam, etiam ex parte rei revelatae, esse credendam ab eo, cui fit, fide divina theologica... Quia ubicumque est eadem *ratio formalis* objecti, ibi est idem specie habitus. » Sainte Jeanne d'Arc, lorsqu'on voulait lui faire nier sa divine mission, disait qu'elle devait y croire comme au mystère de la Rédemption, et elle en appela plusieurs fois au Pape, juge suprême de ces choses.

(3) Salmanticenses, *de Fide*, disp. I, dub. IV, n° 104, et 111 : ils citent en faveur de cette opinion saint Thomas et ses principaux commentateurs. Ils remarquent en particulier que plusieurs de ces révélations, portant sur des choses temporelles, n'ont pas un lien suffisant avec l'objet premier de la foi théologale.

privée certaine, doit y adhérer au moment même, non par la foi divine, mais par la lumière prophétique (1), et cette certitude surnaturelle peut durer ou au contraire faire place à une certitude morale, si l'illumination prophétique disparaît.

L'Église en approuvant les révélations faites aux saints déclare simplement qu'elles n'ont rien de contraire à l'Écriture et à l'enseignement catholique, et qu'on peut les proposer comme probables à la pieuse croyance des fidèles (2). On ne peut publier les révélations privées sans l'approbation de l'autorité ecclésiastique (3). Enfin même dans celles approuvées comme probables par l'Église, il peut se glisser quelque erreur, car les saints eux-mêmes peuvent attribuer à l'Esprit de Dieu ce qui procède de leur propre fonds, ou mal interpréter le sens d'une révélation vraiment divine. Cela s'explique d'autant mieux qu'il y a bien des degrés dans la lumière prophétique, depuis le simple instinct surnaturel jusqu'à la révélation parfaite; lorsqu'il n'y a qu'instinct prophétique, le sens des choses révélées peut rester ignoré, et même l'origine divine de la révélation (4) : ainsi Caïphe prophétisa sans en avoir conscience, en disant : « Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple » (Jean, XVIII, 14).

L'âme qui reçoit une révélation vraiment divine la

(1) Elle peut procéder aussi de la *foi*, qui est mentionnée parmi les grâces *gratis datae* : *I Cor.*, 12. — Selon les SALMANTICENSES, *loc. cit.*, n° 113 : « Praedicta fides confertur ut in plurimum Doctoribus Ecclesiae circa articulos fidei catholicae. »

(2) BENEDICT. XIV, *op. cit.*, l. II, c. 32, n° 11.

(3) Cf. Décret d'Urbain VIII, du 13 mars 1625, confirmé par Clément IX, le 23 mai 1668.

(4) Cf. S. THOMAS, IIa IIae, q. 173, a. 4, c.

communique en peu de mots, avec humilité et simplicité à son directeur, mais ne s'y attache pas et obéit parfaitement au ministre de Jésus-Christ (1). Le don de prophétie peut, il est vrai, se trouver chez ceux qui n'ont pas ces qualités, mais c'est une très rare exception.

Avant de régler sa conduite d'après une révélation privée, une âme vraiment éclairée de Dieu consultera toujours son directeur ou une autre personne docte et discrète; sainte Thérèse insiste particulièrement sur ce point, VIe Demeure, ch. 3. Et cela est d'autant plus nécessaire qu'on s'égare facilement dans l'interprétation des révélations, soit parce qu'on les prend trop matériellement, soit parce qu'elles sont parfois conditionnelles (2). Cependant un confesseur savant, prudent et vertueux a des grâces d'état, qui lui font éviter l'erreur, surtout lorsqu'il les demande par une fervente prière.

Saint Jean de la Croix, qui nous invite si souvent à désirer avec ardeur et humilité la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union divine, réprouve *le désir des révélations* en des termes aussi énergiques et même plus énergiques que les autres saints. Il parle sur ce point comme saint Vincent Ferrier (3), et nous montre que l'âme, qui désire des révélations, donne au démon par cette curiosité l'occasion de l'égarer (4), que ce penchant enlève la pureté de la foi (5), produit un embarras pour l'esprit (6), dénote certainement un

(1) Cf. Card. Bona, *De discretione spirituum*, c. 20.
(2) Cf. Saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. 17, 18.
(3) *Traité de la vie spirituelle*, ch. 13.
(4) *Montée*, l. II, ch. 10.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, ch. 15.

manque d'humilité (1), expose à beaucoup d'erreurs (2). C'est aussi un manque de respect au Christ que de les demander, car la plénitude de la révélation a été donnée dans l'Évangile (3). Dieu accorde parfois ces choses extraordinaires aux âmes qui sont faibles (4); mais y prétendre est pour le moins péché véniel, même quand on a une fin bonne (5). Elles ne valent que par l'humilité et l'amour de Dieu qu'elles éveillent dans l'âme (6). On voit par là l'erreur des directeurs imprudents qui s'occupent avec curiosité des âmes favorisées de visions et de révélations (7); cela jette dans le trouble, l'illusion, et détourne de la route de l'humilité, par une vaine complaisance dans les voies extraordinaires. Enfin, on ne le remarque pas assez, *ce désir des révélations détourne de la contemplation infuse* : « On s'imagine qu'il s'est passé quelque chose de grand, que Dieu même a parlé, et au fond il y a peu de chose, ou rien, ou moins que rien. A quoi peut en effet servir ce qui est vide d'humilité, de charité, de mortification, de sainte simplicité, de silence, etc. ? C'est pourquoi j'affirme que ces illusions font grandement obstacle à l'union divine, car si l'âme en fait cas, *ce seul fait la repousse très loin de l'abîme de la Foi*... L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueil-

(1) *Montée*, l. II, ch. 15 et 16.
(2) *Ibid.*, ch. 19, 25.
(3) *Ibid.*, ch. 17, 20. Sous la loi ancienne c'était licite de les demander, sous la loi de l'Évangile non, car toute révélation est dans le Christ.
(4) *Ibid.*, ch. 19.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, l. III, ch. 9 et 12.
(7) *Ibid.*, l. II, ch. 20.

lement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi... La charité infuse est en proportion de la pureté de l'âme dans une Foi parfaite : *plus une telle charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons* (1) ». Rien de plus fort pour condamner le désir des révélations et en même temps pour faire désirer ce parfait esprit de foi, qui se trouve dans la contemplation infuse et qui conduit à l'union divine.

C'est donc une grosse erreur, assez souvent commise, de confondre le désir des révélations avec celui de la contemplation infuse; non seulement le premier est condamnable, mais il nous détourne de la contemplation infuse qui est hautement désirable. Saint Jean de la Croix nous a donné ainsi le meilleur commentaire du mot de saint Thomas : « *gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data* (2) », la grâce sanctifiante (avec la charité et les dons qui lui connexes) est bien supérieure aux charismes, même au plus élevé de tous, à la prophétie. Nous revenons ainsi à l'enseignement de saint Paul, I Cor. XII, sur l'éminence de la charité.

Il importe cependant de distinguer deux espèces de révélations privées : 1° les révélations proprement dites nous découvrent des secrets, soit sur Dieu, soit sur ses œuvres; 2° les révélations improprement dites donnent une plus grande intelligence des vérités surnaturelles déjà connues par la foi (3).

1° Celles qui nous manifestent des secrets sont beaucoup plus sujettes à illusions. Dieu révèle parfois à des vivants le temps qui leur reste à vivre, les épreu-

(1) *Montée*, l. II, ch. 27. — (2) Ia IIae, q. III, a. 4. — (3) *Montée*, l. II, ch. 23.

ves qu'ils subiront, ce qui arrivera à un peuple, à une personne déterminée (1). Le démon est fort expert à contrefaire ces choses, et pour accréditer ses mensonges, il commence par nourrir l'esprit de vérités et de choses vraisemblables (2). « Il est presque impossible, dit saint Jean de la Croix, d'échapper à ses ruses, si on ne s'en débarrasse pas aussitôt, tellement l'esprit du mal sait prendre l'apparence de la vérité et lui donner de la force (3). » « Pour être parfait, il n'y a donc aucun motif de désirer *ces choses surnaturelles extraordinaires*... Il faut que l'âme se garde prudemment de toutes ces communications, si elle veut arriver pure et sans illusions, par la Nuit de la Foi, à la divine union (4). » Impossible de mieux distinguer de ces choses surnaturelles *extraordinaires* la contemplation infuse et de mieux montrer qu'elle est quelque chose de normal chez les parfaits.

2° Les révélations improprement dites, qui nous donnent une plus grande intelligence des vérités révélées, se rapprochent, elles, de la contemplation infuse, surtout si elles portent sur Dieu lui-même, et ne s'arrêtent à rien de particulier, mais pénètrent profondément sa toute-puissance, sa sagesse ou son infinie bonté. « Ces hautes notions d'amour ne sont, du reste, accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu ; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine

(1) *Montée,* l. II, ch. 25. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*, ch. 25 fin.

clarté, comme dans la Gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme. Il est impossible au démon de s'entremettre en cela et de donner le change par imitation ; rien n'y est comparable, rien n'approche de jouissances et de délices pareilles. Elles ont un goût d'essence divine, de vie éternelle, et le démon ne saurait contrefaire des choses si hautes (1). » Nous y reviendrons à la fin de cet article en parlant de touches divines. « Pour les autres perceptions, nous avons dit, ajoute saint Jean de la Croix, que l'âme doit s'en abstraire, mais ce devoir cesse devant celles-ci, puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme. Tout ce que nous avons enseigné précédemment au sujet du dépouillement, du détachement complet a cette union pour but, et les faveurs divines qui en résultent sont le fruit de l'humilité, du désir de souffrir par amour pour Dieu, avec résignation et désintéressement de toute récompense (2). »

*
* *

Les visions sont des révélations lorsqu'elles découvrent des choses cachées, autrement elles se distinguent des révélations. Elles sont, avons-nous dit, soit sensibles, soit imaginaires, soit intellectuelles.

Les visions sensibles ou corporelles représentent généralement le Sauveur, la sainte Vierge, les Saints. Elles ne sont pas signes d'une grande vertu, car elles sont

(1) *Montée,* l. II, ch. 24.
(2) *Ibid.*

parfois accordées aux commençants pour les détacher des choses terrestres. Elles sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon. Si la vision est commune à un grand nombre de personnes, c'est un signe que l'apparition est extérieure, sans qu'il soit certain pour cela qu'elle est d'origine divine (1). Si elle est individuelle, il faut examiner attentivement les dispositions du témoin qui déclare l'avoir, et procéder avec une grande circonspection.

Ceux qui sont favorisés de ces apparitions de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des Saints, doivent rendre aux personnes représentées les honneurs qui leur sont dus, alors même que l'apparition serait le résultat d'une illusion de l'imagination ou du démon : « quoiqu'un peintre soit un méchant homme, il n'en faut pas moins honorer le portrait du Christ fait par lui (2). » On doit aussi dans ce cas consulter son directeur, qui pourra reconnaître si ces apparitions sont des grâces de Dieu, à leur conformité à la doctrine de l'Église et aux bonnes dispositions qui en résultent dans l'âme pour la pratique de la vertu. L'âme elle-même devra se montrer très fidèle à retirer les fruits de sainteté que Dieu se propose en accordant ces faveurs (3).

Il ne faut jamais désirer ni demander à Dieu ces apparitions (4).

(1) Cf. S. Thomas, I^a, q. 51, a. 2, c.

(2) Sainte Thérèse, *VIe Demeure*, ch. 9. — Cependant, il ne faudrait donner des signes de respect que sous condition, si l'on pensait que peut-être le démon veut ainsi se faire adorer sous la figure du Christ; cf. S. Thomas, in III, d. 9, q. 1, a. 2, q. 6, ad 3.

(3) Cf. Wallgornera, *Theol. myst. D. Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 1, n° 13.

(4) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. 11.

Les visions imaginaires, ainsi nommées parce qu'elles sont produites dans l'imagination par Dieu ou par les anges, sont accordées soit dans l'état de veille, soit dans le sommeil. Plusieurs fois selon l'Évangile, saint Joseph fut surnaturellement instruit en songe, et la vie des Saints contient beaucoup de faits semblables. Pour qu'un songe soit surnaturel, il faut qu'il ne puisse s'expliquer par les lois de la mémoire et de l'imagination; pour qu'il soit divin, il ne doit rien contenir de contraire à la doctrine révélée ni aux bonnes mœurs (1). Et, bien que cette origine divine soit difficile à discerner, Dieu d'ordinaire, lorsqu'on le cherche sincèrement, sait bien se faire sentir, soit par un sentiment profond de paix, soit par les événements qui apportent une confirmation; ainsi un pécheur peut être averti en songe de la nécessité pressante de se convertir, ou un juste d'une grave décision à prendre.

Les visions imaginaires sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon (2). On peut cependant discerner celles qui sont d'origine divine à trois signes : 1° lorsqu'on ne peut les produire, ni les éloigner à volonté, mais qu'elles viennent subitement et durent peu; 2° lorsqu'elles laissent l'âme dans une grande paix ; 3° lorsqu'elles produisent des fruits de vertu, une plus grande humilité et la persévérance dans le bien (3).

La vision imaginaire divine accordée pendant l'état de veille s'accompagne presque toujours d'extase au

(1) Cf. S. Thomas, IIa IIae, q. 95, a. 6, c., et q. 173, a. 2, c.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 16.

(3) Wallgornera, *op. cit.*, ibid. n° 11, et Sainte Thérèse, *VIe Dem.*, ch. 9.

moins partielle, pour qu'on puisse distinguer l'apparition intérieure des impressions extérieures (1), et parce que l'âme ravie et unie à son Dieu perd contact avec les choses du dehors (2). Il n'y a pas de vision imaginaire parfaite sans une vision intellectuelle qui en fait voir et pénétrer le sens mystique (3) : par exemple l'une porte sur la sainte humanité du Christ, l'autre sur sa divinité (4).

On ne doit pas plus désirer ou demander à Dieu les visions imaginaires que les visions sensibles; elles ne sont nullement nécessaires à la sainteté (5); le parfait esprit de foi et la contemplation obscure sont d'ordre supérieur et disposent plus immédiatement à l'union divine (6).

La vision intellectuelle est la manifestation certaine d'un objet à l'intelligence, sans aucune dépendance actuelle des images sensibles. Elle se fait soit par des idées acquises surnaturellement coordonnées ou modifiées, soit par des idées infuses, qui sont parfois d'ordre angélique (7). Elle requiert, en outre, une lumière infuse, celle du don de sagesse ou de la prophétie. Elle peut porter sur Dieu, sur les esprits ou sur les corps, comme la connaissance purement intellectuelle des anges.

La vision intellectuelle est parfois obscure et indistincte, c'est-à-dire qu'elle manifeste avec certitude la

(1) S. Thomas, IIa IIae, q. 173, a. 3. — (2) Sainte Thérèse, *VIe Dem.*, ch. 9. — (3) S. Thomas, *de Veritate*, q. 12, a. 12, c. — (4) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 29.

(5) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 16 et 17; item Sainte Thérèse, *Château*, VIe Dem., ch. 9, p. 257, et ici plus haut p. 317.

(6) *Montée*, l. II, ch. 8.

(7) IIa IIae, q. 173, a. 2, ad 2, et *de Veritate*, q. 12, a. 12.

présence de l'objet, sans aucun détail sur sa nature intime. Ainsi souvent sainte Thérèse sentait près d'elle Notre-Seigneur Jésus-Christ pendant plusieurs jours (1).

D'autres fois la vision intellectuelle est claire et distincte ; elle est alors plus rapide ; c'est une sorte d'intuition des vérités divines, ou des choses créées en Dieu (2). On ne peut la traduire en langage humain (3).

Les visions intellectuelles, surtout celles qui se font par des idées infuses, sont exemptes des illusions de l'imagination et du démon ; mais parfois on peut prendre pour une vision intellectuelle ce qui n'est qu'une surexcitation de l'imagination ou une suggestion du démon (4).

On reconnaît que ces faveurs viennent de Dieu aux effets qu'elles produisent : paix intime, sainte joie, profonde humilité, attachement inébranlable à la vertu (5).

« Par cela même que ces connaissances viennent subitement, en dehors de notre volonté, l'âme n'a que faire de les désirer ;... qu'elle laisse agir Dieu quand et comme il lui plaît... Ces faveurs ne sont pas données à l'âme attachée à quelque bien, elles sont l'effet d'un amour particulier que Dieu porte à celle qui tend vers Lui dans le détachement par amour gratuit (6). »

Les visions intellectuelles les plus hautes, tant qu'elles sont inférieures à la vision béatifique, ne peuvent

(1) *Vie*, ch. 27.
(2) *VIe Demeure*, ch. 10, et *Montée du Carmel*, l. II, ch. 22, 24.
(3) *VIe Dem.*, ch. 10.
(4) *Montée*, l. II, ch. 24.
(5) *Ibid.*, ch. 24.
(6) *Montée*, l. II, ch. 24.

atteindre l'Essence divine *sicuti est*, telle qu'elle est, mais seulement par une certaine manière de représentation, due aux idées infuses, « por cierta manera de representacion » (*VII*e *Dem.*, ch. I).

S'il s'agit de celles qui accompagnent assez souvent l'union transformante (1), elles sont pour plusieurs auteurs l'équivalent d'une révélation spéciale qui donne à l'âme la certitude de son état de grâce et de sa prédestination. Saint Jean de la Croix dit même : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état (d'union transformante) sans se trouver en même temps confirmée en grâce (2). »

*
* *

Les Paroles surnaturelles sont des manifestations de la pensée de Dieu qui se font entendre, soit aux sens extérieurs, soit aux sens intérieurs, soit immédiate-

(1) Voir plus haut, p. 318.

(2) *Cantique spirituel*, str. 22, trad. Hoorn., 2e éd., p. 141. — Philippe de la Sainte-Trinité (*Theol. myst. Proœm.*, a. 8), Scaramelli (*Dir. myst.*, tr. II, c. 22, n° 258), et plusieurs autres estiment qu'un état si sublime demande que Dieu révèle à l'âme son épouse, l'amitié indissoluble qui existe entre eux. Voir sur ce point Meynard, O.P., *Vie intérieure*, t. II, n° 270. — On concilie ainsi certains passages des grands mystiques orthodoxes avec ce que dit le Concile de Trente : sans révélation spéciale nul ici-bas ne peut avoir la certitude absolue de son état de grâce et à plus forte raison d'y persévérer jusqu'à la mort. Cf. *Concilium Tridentinum*, sess. 6, caput 9 et 13 ; canon 13, 14, 16.

Sur la confirmation en grâce et sa différence avec le don de persévérance finale, cf. Salmanticenses, *de Gratia*, q. 110, disp. III, dub. XI, n° 259. Ce don de confirmation en grâce, disent-ils, est une certaine participation de l'impeccabilité des bienheureux, et demande à être complété par une protection spéciale de Dieu ; il est à ce titre supérieur au don de persévérance finale que reçoivent tous les prédestinés.

ment à l'intelligence. Elles ont donc une analogie avec les visions et parfois les accompagnent.

La parole surnaturelle *auriculaire* est une vibration formée dans l'air par le ministère des anges; ainsi, comme le rapporte saint Luc (1, 19), Zacharie entendit l'ange Gabriel lui parler. Le même ange Gabriel dit à Marie : « Je vous salue, pleine de grâce » (Luc, 1, 28). — Ces paroles, aussi bien que les visions corporelles, sont sujettes aux illusions ; il faut leur appliquer les mêmes règles pour discerner celles qui sont d'origine divine.

Les paroles surnaturelles *imaginaires* se font entendre à l'imagination, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil ; elles semblent parfois venir du ciel, d'autres fois on dirait qu'elles viennent du plus intime du cœur. Elles sont parfaitement distinctes, bien qu'on ne les entende pas par les oreilles du corps (1) ; elles ne s'oublient pas facilement; celles surtout qui renferment une prophétie restent gravées dans la mémoire (2). On peut les distinguer de celles de notre esprit en ce qu'on ne les entend pas à volonté et en ce qu'elles sont paroles et œuvres tout ensemble; par exemple, lorsqu'elles nous reprennent de nos fautes, elles changent soudain nos dispositions intérieures et nous rendent capables de tout entreprendre pour le service de Dieu (3). Aussi est-il souvent facile de le discerner (4).

Quand c'est le démon qui fait entendre des paroles imaginaires, non seulement elles ne produisent pas

(1) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 25. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*

de bons effets, mais elles en produisent de mauvais, l'âme reste dans l'inquiétude, le trouble, l'effroi, le dégoût, et, s'il y a quelque plaisir sensible, il est fort difiérent de la paix divine (1).

Les paroles intellectuelles se font entendre directement à l'intelligence, sans intermédiaire des sens ou de l'imagination, à la manière dont les anges se communiquent leurs pensées. Elles supposent une lumière divine et la coordination d'idées acquises préexistantes, parfois des idées infuses (2). « C'est un parler sans paroles, qui est la langue de la patrie (3). »

Saint Jean de la Croix enseigne que ces paroles intellectuelles sont soit successives, soit formelles, soit substantielles (4).

Les paroles intellectuelles *successives* ne se produisent que dans l'état de recueillement; elles proviennent de notre esprit éclairé par l'Esprit-Saint, et cela avec tant de facilité et avec des vues si nouvelles que l'entendement ne peut se figurer que cela vient de son propre fonds (5). Ces paroles successives sont sujettes à l'illusion, car l'esprit, qui au début suivait uniquement la vérité, peut dévier, prendre le change et tomber même en mille extravagances, d'autant que le démon s'insinue souvent en ces paroles successives, surtout chez les personnes qui y sont attachées. A plus forte raison agit-il ainsi avec ceux qui sont

(1) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 25, et S. Thomas, I^{a}, q. 111, a. 1, 3, et q. 114; I^{a} II^{ae}, q. 80, a. 1, 2, 3.

(2) Cf. S. Thomas, I^{a}, q. 107, a. 1, Commentaire de Cajetan.

(3) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 27. — (4) *Montée*, l. II, ch. 26 à 29 inclus. — (5) *Ibid.*, ch. 27.

liés à lui par un acte tacite ou formel, avec les hérétiques et surtout avec les hérésiarques (1).

Les paroles successives viennent de Dieu quand elles produisent dans l'âme simultanément une augmentation de charité et d'humilité ; mais il est souvent difficile de bien discerner l'amour surnaturel d'un certain amour naturel, et la véritable humilité de la pusillanimité. Aussi il est malaisé de reconnaître l'origine divine de ces paroles successives (2). Il ne faut pas les désirer, la Foi obscure leur est bien supérieure (3).

Les paroles intellectuelles formelles sont ainsi appelées « parce que l'esprit connaît formellement qu'elles sont proférées par un autre, sans qu'il y contribue en rien... et il peut les entendre en dehors de tout recueillement, en étant même très loin de songer à ce qui est dit (4) ». Elles sont donc très différentes des précédentes, et parfois très précises ; c'est ainsi que Daniel nous dit qu' « un Ange parlait en lui » (Dan., IX, 22). Leur but est d'ordinaire de préciser un enseignement, d'éclaircir quelque point, et cet effet est toujours produit, bien qu'il puisse y avoir de la répugnance à accomplir l'ordre divin (Exode, III, 4). Dieu laisse subsister cette répugnance pour préserver l'âme de

(1) *Montée*, l. II, ch. 27.

(2) Cf. *Ibid.*, l. II, ch. 27. De même il faut user de circonspection et de réserve à l'égard de ce que saint Thomas appelle (IIa IIae, q. 171, a. 5, et q. 173, a. 4) *instinctus propheticus*. Cet *instinct* ou *attrait surnaturel* est une illumination intérieure, qui ne donne pas la certitude de son origine divine ; il ne faut pas mépriser ces mouvements intérieurs, mais avant de s'y arrêter et de les suivre il faut en faire un juste discernement.

(3) *Montée*, l. II, ch. 27.

(4) *Ibid.*, ch. 28.

l'empressement naturel vers les grandes choses; si au contraire le Seigneur inspire des choses humiliantes, il donne plus de facilité pour les accomplir (1).

Ces paroles intellectuelles formelles, en elles-mêmes, sont exemptes d'illusion, puisque l'entendement n'y met rien de son fonds, et que le démon ne peut pas agir directement sur l'intelligence (2). « Cependant, dit saint Jean de la Croix (3), l'âme ne doit pas beaucoup plus estimer les paroles formelles, que les paroles successives; si elle s'en occupe, elle s'écarte du moyen propre et immédiat de l'union divine, qui est la Foi, et cela l'expose à être très facilement trompée par le démon, d'autant plus que dans bien des cas les bonnes communications se distinguent à peine des mauvaises (4)... Il ne faut donc pas traduire aussitôt en acte ce qu'elles disent, ni les tenir en estime, quelle que soit leur origine. Ce qui est indispensable, c'est de les faire connaître à un confesseur expérimenté ou à une personne discrète et instruite... Si la personne experte fait défaut, qu'on garde de ces paroles ce qu'elles peuvent avoir de substantiel et de sûr, négligeant le reste et n'en parlant à personne, pour ne pas rencontrer un conseiller qui ferait à l'âme plus de mal que de bien. Il ne faut pas qu'une âme

(1) *Montée*, l. II, ch. 28.

(2) Cf. S. Thomas, Iª, q. 111, a. 1 et 3; q. 114, a, 1, 2, 3, 4; Iª IIªᵉ, q. 80, a. 1, 2, 3; item Cajétan, Curiel, Suarez; cf. Card. Bona, *De discretione Spirituum*, ch. 17, et Nicolas de Jésus-Marie, C.D., *Elucidatio phrasium mystic. operum Joannis a Cruce*, c. 5, § 4.

(3) *Montée*, l. II, ch. 28.

(4) Bien que le démon ne puisse agir directement sur l'intelligence et la volonté de l'homme, on peut prendre assez souvent ses artifices pour des paroles de Dieu, en confondant ce qui touche immédiatement l'intelligence avec qui a lieu dans l'imagination.

se mette à la merci de n'importe qui, car le fait d'agir judicieusement ou de se tromper en pareille matière est de premiére importance (1). »

Les paroles intellectuelles substantielles sont des paroles formelles qui réalisent aussitôt ce qu'elles énoncent : « Par exemple, lisons-nous dans la *Montée du Carmel*, Dieu dit formellement à une âme : *Sois bonne !* et à l'instant elle le devient. Ou bien il dit : *Aime-moi !* et aussitôt elle possède et éprouve en soi le véritable amour de Dieu. Ou encore il dit : *Ne crains rien*, et au même moment, la force et la paix descendent dans l'âme... Ainsi Dieu dit à Abraham : *Marche en ma présence et sois parfait !* (Gen., XVII, 1) et dès ce moment, la perfection lui fut donnée, et il marcha toujours dans le respect de Dieu... Une seule de ces paroles opère plus de bien en une fois que n'en produit l'effort de toute une vie. Quand l'âme reçoit de telles paroles, elle n'a qu'à s'abandonner ; *inutile de les désirer ou de ne pas les désirer*, car rien n'est à repousser, rien à craindre. L'âme ne doit même pas chercher à réaliser ce qui est dit, car Dieu ne prononce jamais des paroles substantielles pour qu'on les traduise en actes ; il en opère l'effet lui-même, ce qui les distingue des successives et des formelles... L'illusion ici n'est pas à craindre ; ni l'entendement, ni le démon ne sauraient s'entremettre en cela... à moins que l'âme ne se soit donnée au démon par pacte volontaire, mais alors l'effet est tout autre ;... toute parole est comme un pur néant devant celle de Dieu... Les paroles substantielles sont donc un puissant moyen

(1) *Montée*, l. II, ch. 28.
(2) *Ibid.* ch. 29.

d'union avec Dieu... Heureuses les âmes à qui Dieu les adresse (1). » Les paroles de Dieu sont des flammes dans les âmes purifiées (2).

*
* *

Reste un quatrième genre de faveurs, qui accompagne « fréquemment » (3) la contemplation infuse : ce sont les *touches divines* imprimées dans la volonté et qui ont « leur retentissement sur l'intelligence... ; elles donnent ainsi une pénétration intellectuelle très élevée et très savoureuse de Dieu (4) ». Par là, ces touches se rattachent à « la contemplation particulière et distincte (5) ». Elles ne dépendent pas de l'activité de l'âme, ni de ses méditations, bien qu'elle se mette ainsi dans de bonnes dispositions.

Parfois ces touches divines sont si profondes et si intenses qu'elles semblent imprimées « en la substance même de l'âme ». Dieu en effet, qui conserve la substance même de l'âme dans l'existence par un contact virtuel qui est la création continuée (6), y produit, y conserve, y augmente la grâce sanctifiante, d'où dérivent les vertus infuses dans les facultés (7). Il meut aussi ces facultés, soit en leur proposant un objet, soit en les appliquant à l'exercice de leurs actes,

(1) *Montée*, l. II, ch. 29.
(2) *Vive flamme*, 1re str. vers. 1.
(3) *Montée*, l. II, ch. 30.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*
(6) Cf. S. Thomas, Ia, q. 8, a. 1, 2, 3; q. 43, a. 3; q. 104, a. 1 et 2; q. 105, a. 3 et 4.
(7) Ia IIae, q. 110, a. 3 et 4.

et cela *ab intus*, du dedans (1). La touche divine dont nous parlons est une motion surnaturelle de ce genre, mais des plus profondes ; elle s'exerce sur le fond même de la volonté et de l'intellect, là où ces facultés s'enracinent dans la substance de l'âme, d'où elles dimanent (2). Notre volonté, en effet, est d'une profondeur en quelque sorte infinie ; les biens créés ne peuvent, à cause de cela, exercer sur elle un attrait invincible ; elle est libre de les aimer ou non ; seul Dieu vu face à face l'attire infailliblement et la captive jusqu'en la source de ses énergies (3). C'est sur ce fond de la volonté et de l'intelligence, que s'exercent les touches divines dites substantielles (4). La substance même de l'âme ne ressent quelque chose que par ces facultés (5) ; mais Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-

(1) Ia IIae, q. 9, a. 4 ; q. 10, a. 1, 2, 4.

(2) Ia IIae, q. 113, a. 8, et *de Veritate*, q. 28, a. 3 : « Ipse Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando... Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo et amando. » Dans l'instant de la justification il y a une action divine qui fait passer de la mort spirituelle à la vie l'essence même de l'âme, en y produisant la grâce sanctifiante, la vie éternelle commencée ; la faveur mystique dont nous parlons fait prendre en quelque sorte conscience de cet influx divin au plus intime de nous-même. Elle est souvent précédée de la purification passive de l'esprit, qui approfondit considérablement en nous le travail fait par Dieu en nous au moment de notre conversion (Ia IIae, q. 113, a. 8, de ordine eorum quae ad justificationem concurrunt). C'est comme si l'Auteur de la grâce creusait à nouveau, mais beaucoup plus profondément, le sillon où doit grandir la semence divine.

(3) Ia IIae, q. 10, a. 2.

(4) Cf. Wallgornera, *Theol. myst. de Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 9, n° 1, 3, 4.

(5) Pour saint Thomas aucune substance créée ne peut opérer, sentir, percevoir, aimer, par elle-même, mais seulement par ses facultés ; c'est pour cela qu'elle les a reçues. Cf. Ia, q. 54, a. 1 : *Utrum intelligere angeli sit sua substantia* ; a. 2 : *Utrum esse angeli*

même en tant qu'il lui conserve l'existence, peut toucher et mouvoir du dedans le fond même des facultés, par un contact spirituel qui se révèle comme divin. Ce fond de l'âme est aussi appelé cime de l'esprit par rapport aux choses sensibles, suivant qu'on considère celles-ci soit comme extérieures, soit comme inférieures à nous.

On comprend dès lors ce que dit saint Jean de la Croix à ce sujet : « Rien n'est plus propre à dissiper ces connaissances délicates que l'intervention de l'esprit naturel. Comme il s'agit d'une savoureuse intelligence surnaturelle, inutile de chercher à la comprendre activement ; cela est impossible. L'entendement n'a qu'à l'accepter. Si, au contraire, il cherche à la provoquer ou s'il en a le désir, il arrive que ce qu'il conçoit vient de lui, et par là donne au démon l'occasion de lui présenter des contrefaçons... L'acceptation passive dans l'humilité est donc ce qui s'impose à l'âme ; Dieu dispense ces faveurs selon son bon plaisir, et c'est l'âme humble et détachée de tout qui a ses préférences : En agissant ainsi, aucune interruption ne se produit dans le progrès de l'âme, et de telles connaissances sont des plus efficaces pour l'accentuer. Ce sont déjà des touches d'union, servant à unir passivement l'âme à Dieu (1). »

sit suum intelligere ; a. 3 : *Utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva* ; q. 77, a. 1 : *Utrum essentia animae sit ejus potentia* ; a. 2 : *Utrum sit tantum una potentia vel plures.* C'est à la lumière de ces articles qu'il faut, pour éviter toute erreur, entendre ce que disent Tauler, Louis de Blois, saint Jean de la Croix, *du fond de l'âme* ; cf. Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, c. 12, où il est dit que le fond de l'âme est l'origine des facultés supérieures, « virium illarum est origo ». — Voir plus loin, ici, p. 564.

(1) *Montée*, l. II, ch. 30.

Saint Jean de la Croix a plus longuement décrit ces faveurs dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. 23, et *Vive flamme*. 2e str., vers. 3. On ne les obtient, dit-il, qu'en pratiquant le dépouillement et le vide de tout le créé ; par une seule de ces touches d'amour l'âme est récompensée de toutes ses œuvres et de ses souffrances. La substance de Dieu, qui s'identifie avec son action créatrice, conservatrice, sanctificatrice, touche la substance de l'âme et se fait sentir comme divine et souveraine.

On voit ainsi de plus en plus la vérité de la doctrine selon laquelle l'état mystique est l'achèvement normal de la perfection chrétienne, à condition qu'on le distingue de certains faits accessoires qui parfois l'accompagnent.

Mais pour établir la vérité de cette doctrine il faut se garder de plusieurs confusions, que certains auteurs contemporains, très désireux de revenir à la tradition, n'ont pas toujours assez évitées, semble-t-il.

*
* *

§ II. — *Confusions à éviter dans l'exposé de la doctrine traditionnelle*

1° Pour montrer que la contemplation infuse n'est pas une grâce extraordinaire, comme les révélations et les visions, et qu'elle doit être désirée et demandée par les âmes intérieures généreuses, il ne faut pas diminuer l'état mystique, ni le rapprocher par trop de ce qui ne l'est vraiment pas. Ne confondons pas l'oraison affective ou oraison acquise de recueillement décrite par sainte Thérèse dans *le Chemin*, ch. 28, avec

le recueillement surnaturel dont elle parle dans la IVe *Demeure*, ch. 3.

2° Il ne faut pas non plus mettre un abîme entre l'état mystique initial (IVe Demeure) et ce qui constitue essentiellement l'union simple, l'union complète, l'union transformante, décrites dans les Ve, VIe et VIIe Demeures. Le *sommet* du développement normal de la grâce des vertus et des dons ne se trouve, ici-bas, que dans l'union transformante; elle est l'aboutissement normal de l'état mystique initial (cf. *supra*, p. 319 ss.)

3° Il ne faut pas confondre l'essence de ces états mystiques supérieurs avec les faits extraordinaires qui parfois les accompagnent. Il faut même remarquer que ces faits accessoires, décrits par sainte Thérèse surtout dans les Ve et VIe Demeures, disparaissent souvent dans la VIIe (cf. *supra*, p. 311-318). Ces phénomènes accompagnent en effet surtout l'influence du Saint-Esprit « sur les facultés », plutôt que celle qui « touche la substance de l'âme », comme disent les mystiques; or *cette action toute intime de Dieu sur le fond de l'âme* se trouve principalement dans l'union transformante, où les extases ont généralement disparu (cf. *supra*, p. 319-321).

C'est là que tout aboutit, et en un sens c'est par là que tout a commencé, sans que nous en ayons eu conscience. Cette influence du Saint-Esprit « sur le fond de l'âme » précède en effet, sans que nous y prenions garde, celle qu'il exerce plus manifestement « sur les facultés », et finalement l'âme tout à fait purifiée la ressent au plus intime d'elle-même, lorsqu'elle a fini par entrer dans ce sanctuaire où Dieu habite et opère dès l'instant de la justification ou de

la conversion (1). Pour Tauler, Louis de Blois (2), saint Jean de la Croix (3), sainte Thérèse (4), qui ont tant

(1) Cf. S. Thomas : « Illabi menti convenit soli Deo ». III[a], q. 8, a. 8, 1[m]; q. 64, 1, c.; I[a] II[ae], q. 112, a. 1, in Joan. XIII, lect. 4 fin; in I Cor. II, lect. 2 fin. — On lit *de Veritate*, q. 10, a. 1, c. : « *Mens* in anima nostra dicit illud quod est *altissimum* in virtute ipsius : unde cum secundum id quod est altissimum in nobis *divina imago* inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam, vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia. » — Les treize articles de cette question du *de Veritate*, qui a pour titre *de Mente*, sont à lire pour ce point de doctrine.

(2) Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, ch. 12, § 2 : « L'âme devient propre à contempler avec calme, simplicité, délices sans images grossières et sans aucune illusion de l'intellect, l'abîme de la Divinité. C'est alors que, tournée tout entière vers Dieu par le pur amour, et une lumière incompréhensible venant à se répandre, pour ainsi dire, au fond de son essence, l'œil de la raison et de l'intellect en est comme ébloui... Elle connaît alors par expérience que Dieu est infiniment au-dessus de toute image... et de tout ce que l'intelligence peut comprendre... Elle se perd dans l'immensité solitaire et ténébreuse de la Divinité; mais se perdre ainsi c'est se retrouver. » — Tout cet admirable chapitre est comme un résumé de la doctrine de Tauler, dont Louis de Blois prit la défense.

(3) Cf. *Vive flamme*, 1re str., vers. 3 : Le centre le plus profond de l'âme : « C'est dans la substance de l'âme, inaccessible au sens et au démon, que s'épanouit cette joie du Saint-Esprit... Lui seul est capable dans le centre de l'âme et dans son fond intime de la faire agir et d'opérer sans l'entremise des sens. » L'activité de l'âme tend vers ce centre, comme la pierre vers le centre de la terre, et elle s'en rapproche d'autant plus que sa charité est plus intense.

Cf. *Cantique spirituel*, 1re p., str. 1, v. 1 : « Le Verbe, Fils de Dieu, ensemble avec le Père et l'Esprit-Saint, se trouve essentiellement caché dans l'être intime de l'âme. D'où il faut conclure que si l'âme veut trouver l'Époux, elle doit vivre détachée par l'affection et la volonté de tout le créé, entrer dans un profond recueillement et se comporter avec le monde comme s'il n'existait pas. »

(4) Cf. *Château*, éd. des Carmélites, p. 43, 49, 51, 54, 109, 136, 137, 279, 281, 286, 289, 292, 297 ; surtout VIIes Demeures, ch. 2.

parlé de ce fond de l'âme, au terme des purifications passives de l'esprit on expérimente sans la voir cette action « substantielle » de Dieu, de laquelle tout part, à laquelle tout aboutit, et en dehors de laquelle il semble qu'il n'y ait rien. Et c'est pourquoi ce qui est dit *fond de l'âme*, par rapport aux choses sensibles considérées comme extérieures, est dit *cime de l'esprit* par rapport à ces mêmes choses considérées comme inférieures (cf. *supra*, p. 318 et 560.)

4° Il ne faut pas confondre non plus les trois voies traditionnelles avec ce qui n'en serait qu'une forme imparfaite. On voit par ce qui précède pourquoi, selon la tradition conservée par saint Jean de la Croix, la voie purgative parfaite requiert les purifications passives d'ordre mystique, pourquoi la voie illuminative est appelée par lui voie de contemplation infuse (1), pourquoi enfin la voie unitive ne s'achève normalement que dans l'union transformante, prélude du ciel. Ces trois voies sont souvent amoindries parce qu'on se contente de les décrire du dehors. Saint Jean de la Croix les voyait d'en haut, et c'est pourquoi il allait au fond. Pour parler de ces choses surnaturelles si intimes, avec une telle maîtrise, il faut qu'il ait reçu le don de sagesse à un degré des plus élevés ; la lumière de vie éclaire toutes les pages de ses œuvres.

5° Il ne faut pas assimiler les touches divines aux faits proprement extraordinaires et comme extérieurs qui sont les révélations et visions. Sans doute saint Jean de la Croix distingue la contemplation infuse, générale et obscure, des connaissances surnaturelles

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 14.

distinctes (1), et à ces dernières il rattache les touches divines imprimées dans la volonté, qui ont leur retentissement sur l'intelligence ; mais ces touches divines, sans être essentielles à la contemplation infuse, contribuent par leur influence sur la volonté à constituer l'union à Dieu (2), et ne sont pas à craindre (3); par là elles diffèrent notablement des faits proprement extraordinaires et en quelque sorte extérieurs, comme les révélations et visions, que le saint déclare être souvent dangereuses (4).

Ce serait aussi une grosse erreur de confondre ces touches divines, ce contact qu'on a appelé substantiel, avec les émotions de la partie sensitive, ou encore de confondre « les goûts » dont parle saint Thérèse (IVe Dem., ch. 2), avec les consolations acquises par la méditation.

6° Notons enfin que si l'analyse est nécessaire à cause de notre infirmité, en ces matières surtout elle a un inconvénient qu'il faut corriger par la synthèse; d'où la nécessité du chapitre suivant. Vouloir ici trop préciser, c'est morceler et par suite matérialiser ce qui est un dans la réalité de la vie spirituelle. Dès lors on ne peut, en ces questions, se maintenir dans la vérité, qu'en les considérant de haut, à l'exemple des grands théologiens comme saint Thomas et des grands mystiques comme saint Jean de la Croix. Dans la suite on a souvent voulu porter en ces choses spirituelles une précision matérielle et mécanique qu'elles ne comportent pas. Aussi, bien des commentaires,

(1) *Montée*, l. II, ch. 9.
(2) *Ibid.*, ch. 30.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, ch. 10, 11, 16, 17, 18, 25, 27.

écrits sur les œuvres spirituelles des grands Docteurs, leur ressemblent seulement comme le polygone inscrit dans la circonférence ressemble à celle-ci ; autant elle est simple, autant il est compliqué. Alors on perd la sécurité forte avec laquelle ces grands Maîtres à la fois spéculatifs et mystiques se mouvaient dans ces hautes questions. En les traitant ainsi par les principes les plus élevés, ils savaient ne donner aux controverses sur les points secondaires que l'importance qui leur convient. Rien que cette attitude, notablement différente de celle de beaucoup de modernes, les mettait sur la voie de la vérité et leur a permis de la formuler avec une perfection qui depuis lors n'a jamais été atteinte. Nul ne pourra parfaire véritablement leur œuvre, sans avoir reçu les mêmes grâces qu'eux ; nous devons donc nous mettre à leur école sans prétendre tout de suite les compléter ; ce serait déjà beaucoup si nous parvenions à les bien comprendre ; et rien que pour les saisir pleinement il faudrait les égaler.

Quelques critiques récents ont prétendu que la vie mystique proprement dite ne peut être expliquée par les principes formulés par saint Thomas, qui n'aurait pas eu en vue, en les formulant, cette forme spéciale de la vie intérieure. Nous examinerons cette objection dans les pages suivantes. Il suffit ici de retourner l'argument et de dire avec Dom Louismet : « Si un écrivain aussi universel que saint Thomas d'Aquin ne mentionne pas de *mystiques* qui forment une classe à part, ne faut-il pas en conclure que, pour lui du moins, comme pour l'Aréopagite, tous les chrétiens sont *de jure* mystiques?... Enfin, s'il ne fait nulle part mention d'un corps séparé de doctrine mystique, n'est-ce pas parce que, à ses yeux, la doctrine mystique ne se

distingue en rien du dépôt commun de la foi ? (1) » Elle est en effet la foi pleinement vécue dans la générosité persévérante de l'amour de Dieu. « La mystique traditionnelle de l'Église catholique, dit le même auteur, est une doctrine sur nos rapports intimes et secrets avec Dieu, qui coule à pleins bords dans les divins Évangiles, les Épîtres de saint Paul et de saint Jean et dans tout le reste des saintes Écritures..., une doctrine qui se relie au sacrifice de l'Agneau sur la croix et sur nos autels et à la sainte liturgie qui rayonne tout autour; une doctrine qui trouve sa plus haute expression dans le Missel, le Rituel, le Pontifical, le Cérémonial des Évêques, le Bréviaire, le Martyrologe... » (2). Nous ne croyons pas que cette assertion soit contredite par les vrais mystiques, qui ont l'expérience de cette vie supérieure, à laquelle tout chrétien doit aspirer.

(1) *La Vie mystique*, Mame, 1921, p. 12.

(2) *Ibid.*, p. 8. On souhaiterait pourtant dans les écrits de Dom S. Louismet une distinction plus nette entre la vie mystique proprement dite et la vie chrétienne fervente. On désirerait le voir accentuer et développer ce qu'il dit à ce sujet, *ibid.*, p. 30 et 81.

CHAPITRE VI

Synthèse et confirmation

Pour terminer cet ouvrage, nous examinerons quelques objections relatives surtout à la méthode que nous avons suivie. Nous serons ainsi amené à synthétiser la doctrine exposée et à lui ajouter quelques confirmations nouvelles. Nous traiterons 1° de l'autorité de saint Thomas en théologie mystique, 2° de la théologie de saint Thomas et de la spiritualité, 3° de l'union de la vie intérieure et de la vie intellectuelle, 4° de la contemplation et de l'Eucharistie à l'école de la B^se^ Vierge, Mère de Dieu, 5° de l'accord des Maîtres sur le caractère normal quoique éminent de la vie mystique.

ARTICLE I

L'autorité de saint Thomas en théologie mystique et les questions de méthode

Nous examinerons ici deux catégories d'objections assez semblables : les unes concernent surtout la nature de la contemplation mystique, les autres ont trait plutôt à la méthode qu'il convient d'adopter en ces questions; de part et d'autre il s'agit de l'autorité de saint Thomas et de l'usage à faire de ses principes en ces matières.

§ I. — *Saint Thomas a-t-il voulu traiter de la contemplation mystique proprement dite ?*

La première des trois raisons que nous avons invoquées plus haut en faveur de l'appel général et éloigné à la vie mystique est que le principe radical de cette vie est la grâce des vertus et des dons conférés à tous les justes : les dons, nous enseigne saint Thomas, sont le principe de la contemplation infuse; or étant connexes avec la charité, ils se développent avec elle, et elle ici-bas doit toujours grandir.

On a contesté la valeur de cette preuve en prétendant que saint Thomas n'a pas connu les états mystiques, décrits seulement plus tard par sainte Thérèse; comme s'il n'y avait pas eu des mystiques, et de très grands, avant le XVIe siècle.

On a ajouté que dans les articles de la *Somme Théologique*, IIa IIae q. 180, sur la contemplation, il n'est pas question de la contemplation mystique proprement dite, mais d'une simple transposition dans l'ordre surnaturel de la contemplation aristotélicienne. La doctrine thomiste des dons du Saint-Esprit, dit-on enfin, ne peut expliquer que la contemplation au sens large, telle que l'admettaient les anciens et encore saint Jean de la Croix, mais elle est insuffisante pour expliquer les divers degrés de l'oraison mystique proprement dite, accompagnés de ligature et d'extase, tels que nous les décrit dans le *Château de l'âme* sainte Thérèse (1).

Il y a là manifestement une grave erreur historique et une très grande méconnaissance de la doctrine de saint Thomas étudiée d'une façon matérielle et superficielle.

Le grand Docteur, comme le montre sa vie (2), connaissait, et non seulement par les livres mais par expérience personnelle, les états mystiques même les

(1) Cf. à ce sujet dans la revue allemande *Theologie und Glaube*, 1 heft 1921, un article de Dom Al. Mager, O. S. B., qui étudie la contemplation mystique surtout du dehors et ne parvient guère, à cause de cela, à la distinguer des phénomènes concomitants, accidentels, ou non nécessaires, comme la ligature et l'extase. Il croit que la doctrine des dons du Saint-Esprit de saint Thomas n'explique que le principal des deux facteurs qui doivent essentiellement contribuer à la contemplation infuse; un second facteur, non pas ignoré, mais négligé par saint Thomas, serait l'indépendance du corps et de l'imagination dans la manière dont s'opère la contemplation mystique. Dom Mager tient pourtant comme nous que cette dernière n'est pas extraordinaire (comme le miracle et les grâces *gratis datae*), mais qu'elle est accessible à toutes les âmes intérieures. — Voir plus loin, p. 573.

(2) *Acta Sanctorum*, 7 mars.

plus élevés ; nul doute en particulier pour l'extase et le ravissement, dont il a d'ailleurs souvent parlé. Et si l'on nous concède qu'il a connu les degrés supérieurs de la contemplation dont parle, avec les anciens, après Tauler et Ruysbroeck, saint Jean de la Croix, nous ne demandons rien de plus ; car saint Jean de la Croix, comme Denys, parle sans aucun doute de la contemplation mystique proprement dite et de la plus élevée. Nullement inférieur à sainte Thérèse, il la dépasse même du fait qu'il est à la fois un très grand mystique et un théologien. Il est incontestablement, à ce titre, une des plus grandes autorités de la théologie mystique (1). Déjà saint Grégoire le Grand, qui était classique, avait beaucoup parlé de la contemplation infuse (2).

De plus, dans les articles de la *Somme Théologique*,

(1) Au début du XVIIe siècle, par suite d'une suspicion contre les doctrines mystiques, les œuvres de saint Jean de la Croix furent l'objet d'ardentes critiques. Alors, pour le défendre, certains auteurs imaginèrent de soutenir que les états contemplatifs dont il parle sont des états inférieurs à ceux décrits par sainte Thérèse et d'une autre espèce. Sainte Thérèse, qui jouissait déjà d'une autoritée incontestée, a traité, disait-on, de la contemplation extraordinaire ; au contraire, Jean de la Croix est le grand maître d'une autre contemplation que nous pouvons *acquérir* par notre industrie, avec le secours ordinaire de la grâce, de la *contemplation acquise*. Saint Jean de la Croix ne serait donc pas un auteur mystique, il n'aurait traité que de l'ascétisme. Mais personne ne soutient plus aujourd'hui cette étrange théorie. Elle ne représente pas la tradition primitive du carmel réformé, car un des premiers carmes déchaussés, le P. Nicolas de Jésus-Marie, a montré, nous l'avons dit, dans son *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, P. II, c. IV, que non seulement dans la *Nuit obscure*, mais dans *la Montée*, II, c. 13, 14, 15, il s'agit déjà de la contemplation *infuse* ou *passive* ; cf. *Études Carmélitaines*, juillet 1912, p. 263, 270, trad. de ce chapitre. — Voir plus loin, p. 577, note 1.

(2) Cf. *infra*, art. V, *L'accord des Maîtres*, de très nombreux témoignages des prédécesseurs de saint Thomas sur la contemplation *infuse*.

IIa IIae q. 180, saint Thomas traite sûrement de la contemplation mystique proprement dite. Il y cite en effet non seulement Aristote, mais surtout les docteurs proprement mystiques, comme Denys et Richard de Saint-Victor. Il se demande même, à l'article 5, si cette contemplation peut arriver ici-bas jusqu'à la vision béatifique transitoire (per modum transeuntis), dont il a longuement parlé en traitant du ravissement (IIa IIae q. 175, et de Veritate q. 13).

Mais bien certainement, pour saint Thomas comme pour tous les maîtres, l'extase ou l'aliénation des sens n'est pas de l'essence de la contemplation mystique même très élevée ; c'est un phénomène en quelque sorte extérieur, qui accompagne *parfois*, mais assez rarement, soit la prophétie, qui est une grâce gratuitement donnée (*gratis data*), soit la contemplation, qui, par les dons du Saint-Esprit, se rattache à la grâce sanctifiante (1). Il est sûr, selon saint Thomas

(1) De ce que le ravissement n'est pas de l'essence de la contemplation mystique, il ne faudrait pourtant pas le ranger parmi les grâces *gratis datae*. Il n'est pas cité dans l'énumération de ces grâces, donnée par saint Paul (I Cor., XII, 8), et expliquée par saint Thomas (Ia IIae, q. 111, a. 4). Il est seulement, comme nous venons de le dire, un *phénomène* qui *accompagne* parfois soit la prophétie, soit la contemplation. Voir chap. précédent, p. 538 ss.

Il faut en dire autant de certaines *paroles intérieures*, qui ne sont pas ordonnées premièrement, comme les grâces *gratis datae*, à la sanctification du prochain, mais à celle de l'âme qui les reçoit ; par ex. : « Veux-tu être purifiée ? » — « C'est bien, sois en paix, c'est là le pur amour. » — « Viens, entre, demeure. » Ces paroles, qui sanctifient surtout l'âme qui les entend, et souvent ne sont connues que d'elle seule, ne sont pas des grâces *gratis datae* ; elles ne constituent pourtant pas l'union mystique ou la contemplation ; elles en sont seulement un phénomène concomitant, transitoire. Elles peuvent être très rares et cesser tout à fait sans que la contemplation cesse. Il y a des âmes qui sont certainement dans l'état mystique depuis longtemps, et qui n'ont entendu

et selon l'enseignement commun, que telle âme aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime qu'une autre avec des ravissements extraordinaires (1). La Sainte Vierge n'avait pas d'extase, saint Joseph de Cupertino en avait très fréquemment, certains saints en ont eu dès leur enfance, et plus tard beaucoup moins; généralement l'extase n'existe plus dans l'union transformante. Cf. *supra*, p. 318, 324-329.

Pas plus que l'extase, la ligature de l'imagination, qui rend le raisonnement absolument impossible, n'est selon saint Thomas de l'essence de la contemplation infuse. C'est bien aussi l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, selon lesquels il peut y avoir des distractions dans l'état mystique, dont certaines personnes, disent-ils, ont tort de sortir en voulant trop discourir. De même les idées infuses, semblables à celle des anges, ne sont pas plus requises pour la contemplation mystique, que pour la révélation prophétique : cf. *supra*, p. 329 ss., et 1er Appendice.

Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Aussi la contemplation dont il parle dans la question 180 de la IIa IIae, sans rien avoir de miraculeux, ou de proprement extraordinaire, n'est pas inférieure à celle décrite par Denys. Il distingue même (article 6) les trois degrés, appelés par Denys : *le mouvement droit*, qui s'élève directement à Dieu en partant du spectacle des choses sensibles ou de la connaissances des paraboles évangéliques; *le mouvement*

qu'une ou deux paroles intérieures ou même aucune. Cf. *supra*, p. 556.

(1) IIa IIae, q. 173, a. 3. C'est ce que dit aussi le P. Lallemant, S. J., *Doctr. spirit.*, VIIe Pr., ch. IV, a. 7. — Voir A. Saudreau, *L'État mystique*, 2e éd. 1921, p. 80, 89, 190.

brisé, qui s'y élève par le raisonnement en partant des vérités intelligibles ou des mystères du salut ; *le mouvement circulaire*, au-dessus de toute connaissance sensible et de tout raisonnement : contemplation intuitive et aimante de Dieu considéré, dans l'obscurité de la foi, comme supérieur à toutes les idées que nous pouvons avoir de Lui. Cf. *supra*, p. 396-398.

Or ce mouvement circulaire se trouve surtout dans la contemplation *infuse*, proprement mystique, de l'aveu même des auteurs qui admettent une contemplation acquise très élevée (1).

Saint Thomas parle même, en commentant Denys, de la *grande ténèbre*, expression qui désigne la contemplation mystique la plus haute (2), comme le dit souvent saint Jean de la Croix en traitant de la Nuit obscure de l'esprit (*Nuit*, l. II).

Le saint docteur a enfin montré, contre Hugues de Saint-Victor, que cette contemplation mystique supérieure ne peut pas être une intuition immédiate et positive de Dieu, mais seulement une connaissance analogique et par négation, qui reste dans l'ordre de la foi obscure (3). Aucune idée créée (acquise ou infuse) ne peut représenter *tel qu'il est en soi* l'Être même, la Pensée infinie, l'Amour sans mesure (4). Seule la

(1) Cf. par exemple Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa Theologiae mysticae*, t. II, de contemplatione circulari.

(2) S. Thomas, in l. *De Divinis Nominibus*, c. vii, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam, per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae, quam perscrutari non possumus. » — Item I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

(3) Cf. IIa IIae, q. 5, a. 1. — *De Veritate*, q. 18, a. 1.

(4) Ia, q. 12, a. 2.

vision béatifique, parce qu'elle exclut toute idée intermédiaire, peut être une intuition immédiate et positive de l'essence divine, de la Déité comme telle, ou de la vie intime de Dieu (1).

Aussi les théologiens mystiques qui ont le plus étudié saint Thomas et saint Jean de la Croix, comme Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera, Joseph du Saint-Esprit, pensent-ils qu'il y a parfaite harmonie entre les principes de ces deux grands maîtres. Saint Jean de la Croix, comme avant lui Tauler et Ruysbroeck, ajoute certes bien des précisions, mais elles étaient virtuellement contenues dans les principes du Docteur Angélique, et ce sont ces principes qui permettent de les bien entendre et de cheminer sûrement en ces difficiles questions.

Quant à sainte Thérèse, ne voulant pas faire une *étude théologique*, mais seulement une *description* des oraisons mystiques, elle les considère comme des *faits* reconnaissables à *certains signes*, sans chercher à déterminer précisément leur *nature*, ni à les rattacher à leurs principes prochains. Aussi ne s'efforce-t-elle pas de discerner en chacun *le caractère vraiment essentiel* et *les phénomènes concomitants et accidentels*, bien qu'elle fasse d'utiles remarques à ce sujet. Saint Jean de la Croix, lui, étant théologien, considère davantage ce qu'il a d'essentiel en ces oraisons et quel est leur rapport avec la grâce des vertus et des dons. Le théolo-

(1) Ia, q. 12, a. 1, 2, 4, 5. — Voir sur ce point la deuxième édition de *l'État mystique* de M. A. Saudreau : Appendice II : L'état mystique ne comporte nullement la perception (immédiate et positive) de l'Être divin (p. 304-357). La critique que fait M. Saudreau de la théorie de la perception immédiate de Dieu est parfaitement conforme aux principes de saint Thomas.

gien ne peut en effet se contenter de décrire les faits, il doit les rattacher à leurs principes, ou les expliquer par leur cause (1).

Si l'on veut soutenir, contre l'enseignement commun, que les dons du Saint-Esprit ne sont pas les principes de la contemplation mystique proprement dite, s'ils ne suffisent pas même à expliquer l'oraison de quiétude, si d'autre part la vie mystique ne se rattache pas aux grâces *gratis datae*, comme on en convient (2), qu'on veuille bien nous dire quel en est le principe, jusqu'ici ignoré des théologiens. Faut-il, au-dessus des vertus acquises, au-dessus des vertus infuses, au-dessus des dons, admettre encore comme une faculté supérieure? Ou faut-il renoncer à expliquer les faits mystiques, qui ne pourraient plus dès lors être objet de la science théologique? Ceux qui se contentent de la psychologie expérimentale et descrip-

(1) De plus, comme l'ont noté les premiers carmes déchaussés, sainte Thérèse reçut à profusion des grâces *gratis datae*, et elle en a beaucoup parlé dans ses œuvres, tandis que saint Jean de la Croix s'est attaché à montrer comment la divine contemplation se distingue de ces grâces extraordinaires. Mais c'est bien de la même contemplation qu'ils ont parlé.

(2) Dom A. Mager en convient sans difficulté, il croit même qu'aucun théologien n'a rattaché la contemplation infuse aux grâces *gratis datae*, et qu'il est donc inutile de réfuter cette théorie qui n'existerait pas. En quoi il se trompe ; tout récemment les *Études Carmélitaines*, janv.-avril 1920 et janv.-avril 1921, résumaient la *Disceptatio mystica* du P. Antoine de l'Annonciation, C. D., où cette théorie est enseignée, tandis que les principaux théologiens mystiques du Carmel, comme Thomas de Jésus, Joseph du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité, avec notre Vallgonera, la rejettent. Voir Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus Theol. scolasticae-mysticae*, t. II, p. 224 et 236.

Cette théorie existe si bien, que le P. Poulain et Mgr Farges mettent couramment la contemplation infuse dans la même catégorie de faits extraordinaires que les grâces *gratis datae*.

tive admettront cette dernière position : s'en tenir aux faits, sans chercher à les rendre intelligibles; autant renoncer à la pensée (1).

Pour en revenir à l'autorité de saint Thomas en matière mystique, il faut conclure : Étant donnée la très haute conception qu'il se faisait de la théologie dogmatique et morale, comme nous l'avons déjà expliqué (2), saint Thomas était conduit dans les questions de la grâce, des vertus théologales, des dons, de la contemplation, du ravissement, à donner de la façon la plus sûre et la plus élevée, quoique très sobre, *les principes* de la théologie mystique. Et par là, saint Thomas est une autorité incontestable en cette partie de la théologie comme dans les autres. Pour s'en con-

(1) Quelques-uns diront que la contemplation infuse ou mystique est, de sa nature même, absolument extraordinaire, parce qu'elle dépasse tellement le mode humain de connaître qu'elle exclut *tout concours de l'imagination*. Nous reconnaissons qu'il en est ainsi dans certaines grâces extraordinaires, certaines visions intellectuelles, dans celle surtout dont fut favorisé saint Paul élevé au troisième ciel. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, p. 326-337, cela n'est certainement pas de l'essence de la contemplation infuse, selon l'enseignement même du plus élevé peut-être des mystiques, Denys (*de Cœl. Hierarch.*, c. 1), que suit et cite saint Thomas, *de Veritate*, q. 18, a. 5, cf. IIa IIae, q. 180, a. 5, ad 2m. Dans la contemplation infuse on peut ne faire nullement attention aux images, sans qu'elles soient totalement exclues pour cela. Déjà dans le cours ordinaire de la vie, celui qui pour manger se sert d'une fourchette, n'y fait généralement pas attention. Le philosophe ou le théologien spéculant sur la substance, supérieure aux phénomènes accessibles à l'imagination, ou spéculant sur la Déité, supérieure à l'être, à l'un, au bien, n'a plus qu'une image verbale, un mot, et il n'y prend pas garde. Dans la contemplation infuse, qui fait l'effet d'une grande ténèbre, on peut avoir dans l'imagination l'impresssion de la nuit, à d'autres moments celle d'une lumière ou celle qui fait penser à la vie.

(2) Voir plus haut, ch. 1, a. 1 : Objet et méthode de la théologie mystique.

vaincre il suffit de se rappeler l'idée très haute qu'il se fait de « la grâce des vertus et des dons », participation réelle et formelle de la nature divine, et donc infiniment supérieure à la nature angélique, à toute nature créée et créable (1).

§ II. — *Le problème mystique actuel et les questions de méthode.*

La *Revue Apologétique* publiait dans les deux numéros de décembre 1921 une partie de l'Introduction que le R. P. Bainvel, S. J., vient d'écrire pour la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain. L'auteur recherche quel est l'état actuel des études mystiques et distingue plusieurs groupes : 1° Groupe thérésien : P. Poulain, M. Lejeune, Mgr Farges, etc. ; 2° Groupe ascético-mystique : M. Saudreau, etc. ; 3° Groupe dominicain ; 4° Synthèse du P. Maréchal ; 5° Synthèse du P. de la Taille. — Il est intéressant de comparer les diverses opinions sur un sujet si important : le fond de l'état mystique est-il en soi ordinaire et extraordinaire ? Mais en vue d'une comparaison méthodique et approfondie la dénomination des différents groupes peut paraître un peu arbitraire : le groupe dominicain est aussi ascético-mystique, et, tout en prétendant bien suivre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il partage, somme toute, les idées de M. Saudreau, du P. Lamballe, eudiste, de la plupart des auteurs bénédictins, idées de plus en plus acceptées et vraiment conformes pour le fond à ce qu'en-

(1) Cf. *supra*, ch. II, a. 1 et 2.

seignent en Espagne le P. Vicente de Peralta, O. M. C., d'accord avec le P. Arintero, O. P., en Angleterre Dom Louismet, O. S. B., en Allemagne les PP. Weiss et Wilms, O. P., Dimmler et Mgr M. Grabmann, en Autriche le P. Lercher, qui tous, contrairement au P. Poulain, au P. de Maumigny, à Mgr Farges, regardent la vie mystique proprement dite, en ce qu'elle a d'essentiel, comme l'*épanouissement normal* de la vie intérieure. Tel est aussi l'enseignement du P. M. de la Taille, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, et de plusieurs autres théologiens de la Compagnie de Jésus.

Ainsi se sont constitués deux groupes principaux. Qu'est-ce qui les différencie au point de vue méthode? Selon le R. P. Bainvel, comparant la doctrine de M. Saudreau à celle du P. Poulain, « la différence est pour une bonne part celle de l'*imprécis* au *précis* », en ce sens que le P. Poulain ne se contente pas « des assertions un peu vagues des anciens », mais « s'appuie sur les explications plus précises de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, des grands théologiens mystiques du XVIIe siècle ».

N'est-ce pas confondre *la précision dans la description des faits relativement extérieurs* à la vie mystique, comme la ligature et l'extase, avec *la précision doctrinale des principes*, qui seuls permettent de *distinguer* l'essence de l'état mystique et les phénomènes accidentels qui peuvent l'accompagner? (1) Nous trouvons chez M. Saudreau beaucoup plus de précision doctrinale que chez le P. Poulain, qui, tout en reconnaissant que la contemplation infuse procède de certains

(1) Cf. Saudreau, *État mystique*, 2e éd., p. 79-83, 190-208.

dons du Saint-Esprit (1), déclarait : « Cette doctrine du rôle des dons du Saint-Esprit n'a guère qu'un intérêt historique (2). » On admet généralement au contraire qu'elle est comme le cœur même de la théologie mystique.

Le R. P. Bainvel, dans ces articles, évite de se prononcer sur la thèse capitale du livre du P. Poulain, qui considère l'état mystique comme un état proprement extraordinaire, en dehors du *plein* développement *normal* de la vie intérieure, comme une grâce nullement nécessaire à la sainteté, même à la haute sainteté (3). Cette hésitation à se prononcer est déjà le signe que la thèse en question ne peut vraiment pas se prouver et que sa valeur est de moins en moins reconnue. L'introducteur se borne, somme toute, à essayer de montrer que la thèse adverse, à laquelle il concède plusieurs points, n'a pas été jusqu'ici suffisamment démontrée et qu'elle laisse subsister des objections.

Nous voudrions ici 1° noter les concessions et les objections qui nous sont faites, 2° examiner quelques questions de méthode d'un intérêt plus général et de grande conséquence.

A. — *Concessions et objections*

Notons d'abord l'importante concession qui nous est faite : « *que dans des milieux favorables, les grâces*

(1) *Grâces d'oraison*, 9e éd., p. 164.
(2) *Ibid.*, p. 102, note 2.
(3) Le P. Poulain concédait pourtant que la contemplation mystique est un moyen très efficace de sanctification et que la plupart des saints l'ont eue.

mystiques s'épanouissent comme naturellement, soit » (1). C'est donc qu'elles ne sont pas extraordinaires par nature comme le miracle, la prophétie, les visions. Si elles étaient vraiment en dehors de la voie normale de la sainteté, comment s'épanouiraient-elles « comme naturellement » dans les milieux favorables? Un bon milieu est ordinairement requis pour la pleine évolution d'un germe, qui reste normale tout en exigeant ces conditions.

On nous concède aussi (2) que *la vie mystique commence normalement avec les purifications passives des sens et l'oraison de recueillement passif*, qui, selon sainte Thérèse, précède la quiétude. Ceci concédé, nous ajouterons : or les purifications passives des sens et même celles de l'esprit sont nécessaires pour la parfaite pureté et sainteté de l'âme, comme l'a longuement montré saint Jean de la Croix (3). Donc la vie mystique n'est pas en dehors de la voie normale qui conduit à la sainteté.

Les objections qui nous sont faites sont notablement moins fortes que celle que nous nous faisions nous-mêmes plus haut, ch. V, a. IV. N'est-ce pas encore un signe que la doctrine que nous défendons avec M. Saudreau, le P. Arintero, O. P., le P. de la Taille, S. J., gagne vraiment du terrain ?

Le R. P. Bainvel résume nos conclusions en négligeant quelques-uns des principes qui les fondent, ce qui l'amène à nous demander des précisions que nous avions déjà données.

(1) *Revue Apologétique*, 1er déc. 1921, p. 288.
(2) *Ibid.*
(3) *Nuit obscure*, l. I, c. 3 ; l. II, c. 1.

Nous n'avons jamais soutenu, comme on paraît nous le prêter (1), « que les âmes mystiques sont *toujours* les plus parfaites » ; nous avons même souvent dit que les grâces mystiques sont *parfois* accordées à des âmes bien imparfaites, tandis que d'autres âmes notablemment plus avancées ne les ont pas encore reçues (2) ; mais ce n'est pas là *l'ordinaire* : ordinairement c'est aux parfaits que la contemplation mystique est accordée. Même les théologiens des XVIIe et XVIIIe siècles qui ont admis l'existence de la contemplation acquise et lui ont fait parfois une place certainement excessive, reconnaissaient généralement, comme le dit Joseph du Saint-Esprit, qui les suit, que Dieu élève généralement (*solet elevare*) à la contemplation infuse les âmes qui s'appliquent avec ferveur à la contemplation acquise (3).

(1) *Revue Apologétique*, 1er déc. 1921, p. 288.

(2) Nous avons dit (*Vie Spirit.* avril 1921, p. 2 et 3) en suivant saint Jean de la Croix que les voies illuminative et unitive dans leur *plénitude* ne se trouvent que dans la vie mystique, et que si elles apparaissent au cours de la vie ascétique c'est sous une forme encore bien imparfaite. Cf. *supra*, p. 187 ss.

(3) Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus Theologiae mistico-scholasticae*, t. II, praed. 2, disp. 8, q. 4, p. 71, n° 90 : « Diximus, quod *omnes docent*, videlicet quod animam, contemplationem activam fervide exercentem, *solet Deus elevare ad contemplationem infusam.* » On ne peut donc soutenir, comme on l'a dit récemment, que, pour Joseph du Saint-Esprit, la contemplation infuse est extraordinaire et qu'il est présomptueux de la désirer ; c'est oublier la distinction très nette faite par ce théologien entre la contemplation infuse et les faveurs extraordinaires comme l'extase qui peuvent l'accompagner. Cf. *ibid.*, disp. 11, q. 2, n° 18 et 23, p. 225.

Cette affirmation de Joseph du Saint-Esprit et des théologiens qu'il suit, à savoir que Dieu élève généralement à la contemplation infuse les âmes qui s'appliquent avec ferveur à la contemplation acquise, est d'autant plus remarquable, qu'il semble parfois rattacher à la contemplation dite acquise l'oraison de quiétude.

De plus, lorsque nous disons que la vie ascétique est caractérisée par la *prédominance* du *mode humain* des vertus chrétiennes, et la vie mystique par celle du *mode suprahumain* ou divin des dons du Saint-Esprit, autrement dit par une connaissance infuse et un amour infus, qui ne peuvent être le fruit de notre activité personnelle, aidée de la grâce, nous ne voulons nullement réserver aux états mystiques l'intervention des dons du Saint-Esprit. Nous avons toujours dit, au contraire (1), qu'avant l'état mystique ils interviennent d'une façon soit latente et assez fréquente, soit manifeste mais rare. Lorsque cette intervention est à la fois *fréquente et manifeste*, alors commence, disons-nous, la vie mystique proprement dite, caractérisée par la prédominance du mode divin des dons (2). Alors on peut dire que l'âme vit sous *le régime des dons*, plus dirigée par le Saint-Esprit qu'elle ne se dirige elle-même par sa raison éclairée par la foi. Ceci du reste nous est concédé par le P. Bainvel, nous allons le voir.

Lorsque ensuite nous disons que la vie mystique commence normalement avec les purifications passives

Dans d'autres textes, il dit, comme presque tous les auteurs, que l'oraison de quiétude est infuse. C'est bien la pensée de sainte Thérèse, qui déclare nettement, *Vie*, ch. XIV, que l'oraison de quiétude est surnaturelle et que nous ne pouvons l'avoir par notre propre industrie.

(1) Cf. plus haut ch. VI, a. VI, § III, p. 404, 408.

(2) Tel est aussi l'enseignement général des thomistes, cf. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT C. D., *Cursus Theol. myst.-scol.* t. II, disp. 7. q. 1, n° 28, p. 11. Nous avons aussi noté, p. 407, que la *prédominance* du mode surhumain du don de sagesse est *éclatante* chez certaines âmes parfaites, *diffuse* chez d'autres, mais encore bien manifeste, sinon pour l'âme elle-même, du moins pour un directeur expérimenté.

des sens et l'oraison de recueillement passif, on nous demande par quoi se distinguent ces purifications et ce recueillement passifs. Mais précisément parce que *c'est un état qu'on ne peut se procurer par sa propre industrie*, comme le montrent longuement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Et en affirmant cela nous ne définissons pas *idem per idem*, mais nous montrons dans l'ordre des faits où commence à se vérifier la définition préalablement établie.

On nous dit aussi qu'il est des textes formels de saint François de Sales, de saint Alphonse de Liguori, du P. Balthasar Alvarez, de sainte Thérèse, de Benoît XIV, dont le sens semble directement contraire à ce que nous affirmons, c'est-à-dire à l'appel général et éloigné de toutes les âmes en état de grâce à la vie mystique. Cependant on ne peut éviter de mettre en note : « il est vrai, la pensée de sainte Thérèse et celle de saint François de Sales restent discutables » (1). Est-ce à dire alors que ces grands saints n'ont pas vu clair ou n'ont pas su s'exprimer sur la question la plus fondamentale de toute la théologie mystique? Ce serait singulièrement diminuer les mérites des maîtres dont on se réclame constamment. En parlant ainsi on paraît oublier les études récentes où ont été comparés et classés les divers textes de sainte Thérèse, pour discerner ceux où elle affirme nettement l'appel général et éloigné, et ceux où elle vise des exceptions relatives à l'appel individuel prochain (2). Les travaux de M. Saudreau, du P. Arintero, O. P., du P. Garate, S. J., du P. Lamballe, ne sont pas sans nous avoir donné quelques résultats certains. On cite toujours un texte

(1) *Revue Apologétique*, 1er déc., p. 288.
(2) Cf. *supra*, p. 295 à 323, et 459-462.

de sainte Thérèse : « Dieu peut conduire les âmes aux demeures supérieures sans les faire passer par ce *chemin raccourci* » (1), et l'on entend par ces derniers mots : le chemin raccourci de la contemplation mystique, alors qu'ils veulent dire, comme l'a montré M. Saudreau (2), le chemin raccourci de l'état extatique et des douceurs qui s'y trouvent. Cf. *supra*, p. 313.

La Sainte (IVe *Dem.*, ch. 2, fin) n'enseigne pas non plus à ne pas désirer la contemplation infuse, ce serait contraire à ce qu'elle a souvent dit aillleurs ; elle dit seulement qu'*on ne doit pas faire effort* pour l'avoir, car elle est infuse, et que le moyen de se *préparer à la recevoir* n'est pas le désir des consolations, mais l'humilité et l'amour désintéressé de Dieu. Cf. *supra*, p. 300, 301, et *infra*, Appendice I, p. [11]...

Le R. P. Bainvel recommande à bon droit de procéder aussi méthodiquement que possible et de ne pas prendre les hypothèses pour des réalités, mais lui-même n'admet-il pas trop vite comme un fait incontestable que pour certaines âmes les états mystiques ne commencent qu'à « de très hauts sommets de grâce et de sainteté » ? Il ajoute : « La sainteté n'est donc pas fonction des états mystiques (3). » Il nous pardonnera de regarder à notre tour à la loupe cette assertion, et de nous montrer *tardus ad credendum*. Comment a-t-on su que ces âmes étaient à de très hauts sommets de sainteté sans même avoir passé par la purification passive des sens « qui est commune aux commençants », dit saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, c. 8.

On voit que ces objections et demandes de préci-

(1) *Château intérieur*, Ve Dem., ch. III.
(2) *Etat mystique*, 2e éd., p. 50 ; *Vie d'Union*, 3e éd., p. 263.
(3) *Revue apologétique*, 15 déc. 1921, p. 348.

sion n'atteignent pas les trois principes fondamentaux de notre doctrine, que nous avons exposés ici (1) : *la vie intérieure* n'a son plein développement normal que dans *la vie mystique* proprement dite, parce que 1° *leur principe* est le même : la grâce des vertus et des dons ; 2° *le progrès* de la première n'est tout ce qu'il doit être que par les purifications passives qui appartiennent à la seconde ; 3° *leur fin* est la même : la vie du ciel, et seule la vie mystique y dispose immédiatement, d'une façon parfaite. Tant que ces principes subsistent, la doctrine demeure établie dans ce qu'elle a d'essentiel.

Pour ce qui est de saint Alphonse de Liguori, en suivant ses principes le P. J. Schrywers, rédemptoriste, vient d'aboutir aux mêmes conclusions que nous (2). Et nous verrons plus loin, appendice I, p. [21]..., que Benoît XIV n'a rien écrit qui y soit contraire. Nous montrerons du reste, dans un dernier article, qu'il y a accord parmi les Maîtres.

Mais on nous invite aussi à examiner des questions de méthode, qui sont du plus grand intérêt ; nous le ferons très volontiers, et serons même heureux de revenir longuement sur ce sujet, s'il est nécessaire, car il s'agit de *l'esprit* même de la théologie, particulièrement de la théologie mystique, et de l'autorité en cette matière des plus grands Docteurs de l'Église, spécialement de saint Thomas.

(1) Cf. plus haut, ch. V, a. 2. p. 430-463.
(2) J. Schrywers, *Les Principes de la Vie Spirituelle*, Bruxelles, p. 531.

B. — *Questions de méthode dans l'étude du problème mystique fondamental.*

1° La question de savoir si le fond de l'état mystique est par nature ordinaire ou extraordinaire n'est pas encore mûre, nous dit-on (1), et dans l'état actuel des recherches ne peut être encore résolue; il faut se garder contre les généralisations hâtives, contre les idées préconçues. « On voit qu'il reste bien des questions à résoudre avant que la science mystique soit une science faite, comme l'est, pour bien des points, la théologie. On en peut conclure que le temps n'est pas venu d'une synthèse définitive (2). »

Il y a certes encore beaucoup à faire; mais peut-on dire que le problème initial et fondamental de la théologie mystique n'a pas encore été résolu? Car c'est bien de ce problème qu'il s'agit, lorsqu'on se demande si, oui ou non, *le fond de l'état mystique* est par sa nature même *ordinaire* ou *extraordinaire*, s'il est non seulement quelque chose d'éminent, et par suite relativement rare, mais une grâce de soi exceptionnelle, en dehors de la voie normale de la sainteté. Nombre de règles de direction en spiritualité dépendent manifestement de la solution donnée à ce problème, qui ne peut être relégué à la fin d'un traité de mystique, comme une question insoluble, ou encore irrésolue et sans importance pratique.

Faut-il dire que les plus grands Docteurs de l'Église n'ont pas nettement posé cette question capitale de spiritualité, ou qu'ils sont restés indécis devant elle;

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, oct. 1920, p. 329-351.
(2) *Revue Apologétique*, 1er déc. 1921, p. 289.

que tout au moins ils ne se sont pas clairement exprimés et que leur enseignement sur ce point des plus importants reste discutable? Cela reviendrait à dire, qu'après dix-neuf siècles de Christianisme, la science mystique est encore à constituer, puisque ce problème fondamental reste encore sans solution. Après les œuvres d'un saint Augustin, d'un saint Grégoire, d'un Denys, d'un Richard de Saint-Victor, d'un saint Bonaventure, d'un saint Thomas, d'un Tauler, d'un Ruysbroeck, d'un Louis de Blois, d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix, d'un saint François de Sales, nous ne serions pas encore fixés sur ce qu'on peut appeler les éléments de la théologie mystique : à quel plan, normal ou exceptionnel, appartient ce qui fait le fond de l'état mystique? Si les plus grands génies, qui avaient l'expérience de cet état, n'y ont pas vu clair, serons-nous plus heureux et parviendrons-nous jamais à une solution là où ils ont échoué? *En réalité, cette question devait être très simple pour ces grands saints, c'est nous qui la compliquons* parce que nous ne voyons pas d'en haut, mais d'en bas : ce qui est divisé dans l'ordre inférieur est un et simple dans un ordre plus élevé, comme Denys le répète souvent (1).

Il y a quelques années quand on fondait des revues apologétiques, plusieurs travailleurs pleins de bonne volonté considéraient l'apologétique comme une science nouvelle à constituer méthodiquement. On

(1) Pour la même raison, un saint Dominique, qui portait toujours avec lui les Épîtres de saint Paul, devait en comprendre le sens profond incomparablement mieux que bien des critiques modernes, qui souvent compliquent par leurs procédés ce qui doit paraître très simple dans une lumière supérieure.

paraissait oublier que Notre-Seigneur, les Apôtres, les Pères, tous les grands théologiens avaient fait de l'apologétique, et d'une façon beaucoup plus élevée, profonde et vivante que nous, sans tant se préoccuper du côté matériel et mécanique d'une méthode, tout comme un peintre de génie domine vite les procédés techniques que d'autres ne dépasseront jamais. Quelques-uns de ces honnêtes travailleurs n'ayant pas encore vu l'Amérique, croyaient qu'elle était encore à découvrir et que l'honneur de cette découverte leur était réservé. De ce qu'ils n'étaient pas parvenus à se faire une conviction sur ce qu'est en nous le point d'insertion du surnaturel, ils croyaient que la question de la puissance obédientielle n'avait jamais été résolue ou peut-être même bien posée. Ils oubliaient les célèbres controverses du temps de Baïus.

De ce que maintenant nous voyons la nécessité d'étudier et d'approfondir les questions ascétiques et mystiques, allons-nous penser qu'il nous appartient de constituer une science nouvelle ou de résoudre enfin ses problèmes fondamentaux ? Ce serait méconnaître non seulement la valeur des œuvres des grands maîtres que nous venons de citer, mais aussi celle des livres des Pères Lallemant, Surin, de Caussade, Grou, qui sont aux XVIIe et XVIIIe siècles, dans la Compagnie de Jésus, les représentants de la tradition (1).

A ce point de vue on pourrait dire aussi bien que saint Thomas, malgré son génie, n'est jamais parvenu à voir si la grâce efficace est efficace par elle-même ou par notre consentement, de sorte que, après lui, presque

(1) Voir plus loin, dernier article, ce qu'ils pensent de la question qui nous occupe.

tout le traité de la grâce actuelle serait encore à constituer ; ou encore qu'il n'a jamais su déterminer si notre désir naturel de voir Dieu est inefficace ou efficace comme devait le dire Baïus. Seraient-ce des théologiens de troisième ou de sixième ordre qui auraient résolu ces grands problèmes, dont dépendent une foule d'autres ?

*
* *

2° Si pourtant les choses en étaient là, pourrions-nous tout au moins espérer trouver la solution du problème mystique principal par l'application des principes de Maîtres comme saint Augustin et saint Thomas aux faits décrits par les saints qui en ont eu l'expérience? Le R. P. Bainvel nous dit : « Admettons que de la comparaison entre ces deux ordres d'information... peut jaillir la lumière, elle n'en jaillira pas en raccrochant tant bien que mal les faits de la vie et de l'activité mystiques, à des principes et à des synthèses théologiques admirables, mais qui sont le résultat de l'analyse et de l'observation portant sur les faits et le mouvement de la *vie ordinaire, normale*, non sur ceux de cette vie et de cette activité *sui generis* que les anciens n'avaient pas en vue quand ils établissaient leurs principes et construisaient leurs synthèses (1).

S'il en est ainsi, saint Augustin, saint Grégoire, Denys, saint Bonaventure, saint Thomas, traitant des vertus infuses, du progrès de la charité et des dons du Saint-Esprit connexes avec elle, traitant de la perfection chrétienne la plus haute, des vertus de l'âme purifiée (virtutes purgati animi), de la contemplation infuse,

(1) *Revue Apologétique*, 15 déc. 1921, p. 351-352.

voire même du ravissement, et des grâces *gratis datae*, n'avaient pas en vue la vie mystique, qui était le meilleur d'eux-mêmes ! Ils ne parlaient que « *de la vie ordinaire, normale* » ! N'est-ce pas supposer que, pour ces grands docteurs, la vie mystique était certainement au-dessus du normal le plus élevé ? N'est-ce pas leur prêter *a priori* la doctrine même du P. Poulain ? Et ne pourrions-nous pas parler à notre tour « d'un défaut de méthode plus grave qu'il ne paraît au premier abord et d'autant plus grave qu'il est inconscient (1) » ? Voir plus haut, p. 567, 568.

Selon d'excellents témoignages, si l'on s'est longtemps pénétré de la doctrine de saint Thomas sur les vertus théologales et les dons correspondants et qu'on ait en même temps à diriger des âmes qui se trouvent dans la nuit passive de l'esprit nettement caractérisée, on voit que cette doctrine, loin d'être d'ordre inférieur à ce qu'expérimentent ces âmes déjà avancées dans la vie mystique, donne beaucoup de lumière pour leur direction. On voit surtout l'utilité de ces épreuves qui ont pour but de purifier de tout alliage les plus hautes vertus et de mettre en un puissant relief leur motif formel d'ordre tout surnaturel, inaccessible sans la grâce. On comprend alors vraiment que les vertus théologales sont surnaturelles non seulement par un mode, *quoad modum*, mais par leur essence même, *quoad substantiam*, à raison de l'objet formel qui les spécifie (2). Alors apparaissent tout le sens et toute la portée du grand principe de la spécification des *habitus* et des vertus par leur objet formel, principe qui

(1) *Ibid.*, p. 354.

(2) Voir plus haut, ch. II, a. 2 : La doctrine de saint Thomas sur la surnaturalité *essentielle* de la foi infuse, p. 63-87.

éclaire tout le traité des vertus infuses. Des âmes contemplatives très éprouvées dans la foi, qui n'avaient jamais entendu que la théorie de la foi discursive, fondée sur le raisonnement humain ou l'examen rationnel des miracles, ont trouvé une grande lumière dans la doctrine thomiste de la foi non discursive, essentiellement surnaturelle à raison de son motif formel, qui dépasse tout raisonnement humain (1). C'est donc que cette doctrine n'est pas d'ordre inférieur à la vie mystique proprement dite. Si elle n'est pas encore admise par tous les théologiens, n'est-ce pas à cause de son élévation ? Et faudrait-il la déclarer douteuse, parce qu'elle n'a pas encore obtenu tous les suffrages ?

*
* *

3° Les études actuelles nous amènent ainsi à reposer la question des rapports de la théologie et de la science mystique ? — Le R. P. Bainvel nous dit : « Il faut traiter la mystique comme une science spéciale... et se mettre en garde contre les applications à une science spéciale *in fieri* des principes d'une science tout autre (2). » La théologie mystique doctrinale ou spé-

(1) Lorsque l'âme contemplative passe par ces épreuves, ce n'est pas en effet le moment de relire une apologétique et d'accumuler les raisonnements, mais de demander avec humilité et confiance la grâce d'une plus grande foi. Dans cette purification passive de l'esprit, la lumière infuse du don d'intelligence élève l'âme de plus en plus au-dessus du raisonnement, pour la faire adhérer d'une manière supérieure au motif formel tout surnaturel de la foi, à la Vérité première révélatrice. Ainsi la foi dépasse de plus en plus les formules, pour adhérer aux mystères tels qu'ils sont en Dieu, et au-dessus des plus pénibles fluctuations, « elle trouve asile dans l'immuable ».

(2) *Ibid.*, p. 352.

culative ne serait-elle donc plus une partie de la Théologie, puisque celle-ci est dite « une science tout autre »? Nous demandons alors quel est l'objet formel de la science mystique et la lumière sous laquelle elle procède, quels sont les principes qui l'éclairent. Les sciences sont spécifiées par leur objet et par le point de vue formel sous lequel elles le considèrent; pour qu'il y ait plusieurs sciences il faut qu'il y ait pluralité d'objets formels. Si la science mystique n'était plus une partie de la théologie, c'est à la psychologie qu'il faudrait la rattacher, et alors il faudrait juger des faits surnaturels de la vie mystique du seul point de vue des principes naturels de la psychologie. Telle n'est pas évidemment la pensée du R. P. Bainvel, mais ses expressions ne sont-elles pas au moins excessives, lorsqu'il parle de « science tout autre »? Rappelons-nous comment les théologiens des différents ordres religieux ont conçu la mystique doctrinale et ses rapports avec la théologie. On peut lire à ce sujet le carme Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theologiae mystico-scolasticae*, surtout sa longue introduction sur la nature de la théologie mystique, on verra pourquoi c'est une partie de la théologie, et comment elle n'est plus à son état embryonnaire (1). Voir *supra*, p. 1-40.

(1) Cf. *ibid.*, tom. I, disp. prima proœmialis, q. VIII, n° 168 : « *Theologia mystica acquisita est idem habitus cum theologia scholastica.* Conclusio est omnium mysticorum, quorum concors animus hoc ad minus probat. — n° 177 : Theologia mystica et scolastica eamden rationem formalem *sub qua* habent. » — Saint Thomas avait déjà montré que pour cette raison il y a *plusieurs sciences philosophiques* mais *non pas plusieurs sciences théologiques* (Ia, q. 1, a. 3). Aussi les thomistes ont-ils toujours refusé de voir dans la Théologie dogmatique et dans la Théologie morale deux sciences distinctes. La Théologie morale a des applications diffé-

*
* *

4° Comment enfin pouvons-nous faire usage en théologie mystique des principes énoncés par un grand Docteur comme saint Thomas, lorsqu'ils sont formellement contredits, non pas précisément par un autre Docteur de l'Église ou un autre saint canonisé, mais simplement par un théologien comme Scot ou Molina ? — Nous lisons dans la *Revue Apologétique* : « Sur beaucoup de ces questions, non seulement on ne s'entend pas, mais on a l'impression du vague dans les idées, de malentendus dans les discussions, de coups portés à côté. D'où vient cette confusion ? En partie de ce que quelques-uns transportent sur ce terrain les divergences d'écoles et de systèmes théologiques. Et il y a là un défaut de méthode plus grave qu'il ne paraîtrait au premier abord, d'autant plus grave qu'il est inconscient : on croit parler de la grâce, telle que l'entendent l'Écriture et l'Église, et l'on parle de la grâce efficace au sens « thomiste » du mot (1). »

Ces dernières paroles paraissent bien nous viser. Nous ne pouvons guère garder le silence. Grave défaut de méthode et défaut inconscient ! Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet ; nous regrettons d'être obligé de l'aborder ici.

Tout d'abord nous avons nettement déclaré, dans une suite d'articles sur « la mystique et les doctrines

rentes, suivant qu'elle considère, sous un même objet formel, des objets matériels différents, c'est ainsi qu'on distingue la théologie *casuistique* et la théologie *ascético-mystique*.

(1) *Revue Apologétique*, 15 déc. 1921, p. 354.

fondamentales de saint Thomas (1) », que nous entendions suivre intégralement les principes du saint Docteur, profondément persuadé que l'opinion personnelle, que nous pourrions nous faire en dehors d'eux, ne vaudrait pas la peine d'être énoncée. Lorsque, par suite, dans ces études, exposant la pensée de saint Thomas, nous citons tel texte de la sainte Écriture ou des Pères sur la grâce efficace, nous le prenons, en le déclarant explicitement, au sens où l'a entendu saint Thomas lui-même, bien sûr, et non pas au sens opposé de Molina (2). Devrions-nous nous en tenir à un sens indécis, susceptible des deux interprétations contradictoires, sens équivoque, qui nous obligerait à rester toujours à mi-côte, entre les divagations des hérésies opposées entre elles, et le sommet où les vrais maîtres veulent nous conduire? On nous reprochait tout à l'heure de n'être pas assez précis, et maintenant de l'être trop. S'agit-il du texte de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (Phil., II, 13), pouvons-nous taire le sens exact où nous entendons ces paroles? Nous disons au contraire avec saint Thomas (*C. Gentes*, III, c. 89) que c'est résister manifestement au sens de l'Écriture d'entendre : « Nous tenons de Dieu la vertu, le pouvoir d'agir, mais non pas l'opération même. » Est-on vraiment sûr de garder tout le sens des mots : grâce efficace, tels que les entendent l'Écriture et l'Église,

(1) *Vie Spirituelle*, 1920, articles reproduits ici ch. II, p. 47 ss.

(2) Nous avons même pris soin de mettre en note (*Vie Spirituelle*, avril 1920, p. 2-11) plusieurs textes de saint Thomas sur la grâce efficace et quelques-uns extraits de Molina, pour montrer la différence et les divergences qui peuvent s'ensuivre en spiritualité. Il est difficile en effet de ne pas toucher une fois ou l'autre cette question. Voir plus haut, p. 89, n. 1 ; 91, n. 2, 3 ; 94...

lorsqu'on veut s'en tenir au sens de Molina? C'est un minimum au-dessous duquel on ne peut descendre sans tomber dans le semipélagianisme ; mais faut-il réduire à ce minimum le sens plein de la parole de Dieu? et en mystique plus qu'ailleurs, c'est cette plénitude de sens qu'on cherche. Loin de minimiser la vie de la grâce, la mystique aspire à la voir dans toute son élévation et toute sa profondeur. Pour cela quel chemin prendre? Par amour de l'impartialité, pour dominer les divergences d'écoles et éviter l'esprit de parti, de jeunes séminaristes, préparant une thèse sur la grâce, cherchent parfois à s'élever au-dessus de saint Thomas d'Aquin et de Molina. Touchante bonne volonté! Est-ce la route qu'il faut suivre?

Comment faire ici-bas, avant d'avoir reçu la lumière de gloire, pour ne pas transporter sur le terrain des études mystiques les divergences d'écoles? Faudrait-il faire le neutre, le théologien incolore, et, au risque de devenir insipide, parler en dehors de tout système et de sa propre pensée personnelle? Celui qui débute en théologie ou qui après de longues années n'est pas parvenu à se faire une conviction, serait-il l'idéal du maître? L'impartialité serait-elle la neutralité? Il y aurait pourtant un moyen d'atténuer grandement les divergences, de faire l'unité; ce serait, comme le recommande l'Église, de se mettre tout à fait à l'école de saint Thomas et de le préférer, comme il le mérite, à Duns Scot et à Molina. Mais on nous reproche précisément d'être trop thomiste. Et ce reproche nous est adressé au nom de la méthode, alors que selon nous c'est le molinisme lui-même qui provient d'un manque de méthode, lorsqu'il méconnaît l'universelle causalité de Dieu, auteur du salut, et pose une *passivité*

en Lui, pour n'avoir pas voulu la reconnaître là où elle est véritablement : dans la créature libre (1).

Dans ces conditions comment éviter les divergences

(1) Nous avons montré ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, p. 473..., 672..., que c'est un manque de méthode de sacrifier l'universalité des principes les plus certains à une difficulté particulière, au lieu de subordonner à ces principes la solution de ce problème spécial. On est ainsi conduit à soutenir qu'il y a une passivité dans l'Intelligence divine, qui explorerait nos volontés pour prévoir ce que nous ferons. De la sorte, dans la conversion, dans la fidélité au devoir chrétien, dans la persévérance finale, *ce qui distingue* le juste du pécheur qu'on suppose également aidé par la grâce, *viendrait uniquement de l'homme*, et non de Dieu : « Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dicitur *ex sola libertate provenire*, non quod is, qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis » (Lessius, *de Gratia efficaci*, c. 18, n° 7). — Nous déclarons avec toute l'école thomiste que cette conclusion nous paraît inconciliable avec le texte de saint Paul, I Cor. IV, 7 : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu?* » — Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. VII, dub. 1.

Et suivant qu'on admet la doctrine thomiste ou la doctrine moliniste, on est conduit, disons-nous, à des vues assez différentes sur l'humilité chrétienne, sur la nécessité d'une prière incessante, sur l'abandon à la divine Providence, sur le caractère normal des voies passives, et sur plusieurs autres questions connexes. Cette remarque n'a évidemment rien d'original, elle a été faite bien souvent, mais elle est un peu oubliée aujourd'hui, comme le notait récemment *l'Ami du Clergé* dans une excellente étude, 8 déc. 1921, p. 692. Voir *supra*, p. 88 ss., 107 ss.

Le molinisme du reste, comme le scotisme, a été heureusement l'occasion d'une étude plus approfondie de la doctrine de l'Écriture, des Pères, de saint Thomas sur la grâce, son élévation, sa force et sa suavité. Si, dans le monde, toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, comme le dit saint Paul, cela doit être particulièrement vrai dans l'histoire de la théologie, car Dieu veille sur *sa science*, et il n'y permet les divergences et les déviations que pour qu'elles contribuent à leur manière à mettre plus en relief la vérité.

d'écoles? Pouvons-nous, en abordant la mystique, faire table rase des traités théologiques qu'elle suppose nécessairement, ceux de la grâce, des vertus infuses et des dons? Devons-nous réduire ces traités à ce qui est défini infailliblement par l'Église? Il ne faut, nous dit-on, faire usage que de ce qui est *acquis* en théologie. Mais précisément, qui déterminera ce qui est acquis? Faudra-t-il, pour savoir la valeur d'une thèse théologique, compter matériellement le nombre des théologiens qui la soutiennent, et recourir au suffrage universel, où tous les votes, quelle que soit leur valeur, sont égaux? *Faudrait-il qu'un thomiste*, pour respecter les règles de la méthode, *n'admît parmi les principes de saint Thomas que ceux qui sont acceptés par les écoles adverses?* Et alors que resterait-il de ces principes? Deviennent-ils douteux ou simplement probables pour les disciples même du Maître, du simple fait qu'ils ont été niés par un théologien de valeur très contestable, suivi par plusieurs autres?

Duns Scot, frayant la voie aux nominalistes, ancêtres de nos positivistes actuels, n'a pas craint de poser à la base de sa morale cette proposition : « Aucun acte n'est mauvais en lui-même à raison de son objet, si ce n'est la haine de Dieu; si donc Dieu révoquait le précepte : Tu ne tueras point, assassiner quelqu'un ne serait pas un péché (1). » S'ensuit-il que la doc-

(1) *Opera Scoti*, éd. Vivès, vol. 19, p. 148 : « *Nullus actus* est perfecte bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi amare Deum ; *nec malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum.* » Item vol. 24, p. 377. — Et vol. 21, p. 537 : « Non videtur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex praecepto divino, ut cognoscere alienam, et occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret praeceptum, *non essent peccata.* » Il s'agit ici de tuer un innocent et même de lui infliger

trine de saint Thomas sur la nécessité et l'immutabilité de la loi naturelle n'est pas une doctrine *acquise*? Faut-il, malgré une déclaration de Pie IX (1), douter que les tout premiers préceptes de la loi naturelle soient « inscrits par Dieu dans le cœur de *tous* les hommes », du fait qu'un théologien incline à penser que la plupart des hommes les ignorent invinciblement, s'ils ne les ont pas appris dans la famille ou à l'école? Ne serait-ce pas la destruction du sens commun, voire même de la syndérèse et du plus naturel remords?

De ce que Duns Scot, suivi par Molina et plusieurs autres, considère que la foi infuse n'est pas surnaturelle essentiellement, *quoad substantiam*, à raison de son objet formel, mais seulement par un mode, *quoad*

les pires tortures avant de le faire mourir; il n'est pas question de l'acte du bourreau, qui exécute un arrêt de justice, puisque celui-ci, même le précepte divin posé et non révoqué, ne pèche pas. — C'est confondre la loi naturelle avec la loi positive; les crimes contre nature ne sont plus dès lors défendus parce que mauvais, mais mauvais parce que défendus. — Occam va encore plus loin que Scot sur ce point, il détruit le fondement de toute morale, en ne craignant pas d'affirmer que *rien n'est mal en soi* et que la première distinction du bien moral et du mal dépend du libre-arbitre de Dieu, qui aurait donc pu nous ordonner de le haïr et non de l'aimer; saint Thomas avait dit : c'est là un blasphème (*de Verit.* q. 23, a. 6). — Chose étonnante, Occam fut suivi sur ce point par Pierre d'Ailly et Gerson (*Gersonii Opera*, t. I, col. 147). Cela reviendrait à dire : Dieu, s'il le voulait, pourrait être non pas le souverain bien, mais le principe du mal, souverainement détestable, comme le nota plus tard Leibnitz, *Théod.* II, § 176 sq.

(1) Denzinger, n° 1677 : « Notum Nobis Vobisque est, eos, qui *invincibili* circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique *naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta* sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiæ operante virtute, aeternam consequi vitam... »

modum, qui la réduit à n'être que du surnaturel plaqué, s'ensuit-il que la doctrine de la surnaturalité essentielle de la foi, que toute la tradition thomiste, dominicaine et carmélitaine (1) a toujours défendue comme la prunelle de l'œil, et qui a été admise par Suarez (2), ne peut pas être invoquée dans un traité de mystique, où il s'agit précisément, à la suite des saints, bien loin de minimiser la vie surnaturelle de la foi, de la montrer dans toute sa grandeur? Et que deviendrait la synthèse théologique sur les vertus infuses, si l'on rejetait le grand principe de la spécification des *habitus* par leur objet formel, du fait qu'il a été inconsidérément mis en doute par quelques théologiens inconséquents? (3)

La méthode qui voudrait faire abstraction des principes de la synthèse thomiste, au lieu de juger les faits à leur lumière, courrait grand risque de rester singulièrement matérielle. Sa précision ressemblerait plus à celle d'un compte-gouttes ou d'un chronomètre qu'à celle d'une idée distincte. On pourrait alors déclarer parfaitement méthodique, malgré ses erreurs de doctrine, tout ouvrage qui parle constamment des règles de la critique en manquant aux toutes premières, et

(1) Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, § 1-6, n° 60, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. scol-mysticae*, t. II, disp. 8, q. 4 : Utrum divina contemplatio sit entitative supernaturalis.

(2) Suarez, *de Gratia*, l. II, c. XI, n. 17.

(3) Quelques-uns en effet admettent ce principe pour la charité, qui subsistera au ciel, et le nient pour la foi et l'espérance, parce qu'ils tiennent que ces deux vertus sont surnaturelles *quoad substantiam* ou essentiellement, sans l'être pourtant à raison de leur objet formel. Le traité des vertus infuses est ainsi disloqué et devient méconnaissable, comme le disent les Salmanticenses et Suarez, loc. cit.

qui énumère matériellement et minutieusement les faits, sans chercher à les rendre intelligibles. On aboutirait ainsi à faire une théologie mécanique, comme il y a une littérature mécanique, celle de certains candidats perpétuels à l'Académie, littérature artificielle, subtile, compliquée, qui se pique de correction grammaticale, mais qui est privée du seul don qui compte, celui de la vie.

Avant de prendre un repas, pour connaître la saveur des mets, faut-il en faire l'analyse chimique? Pour juger de la ressemblance d'un portrait, faut-il d'abord en comparer les moindres détails à l'original? Une vue d'ensemble suffit. Souvent aussi, si elle est intelligente et pénétrante, elle nous donnera le sens d'un livre de spiritualité, plus que la patiente analyse de chacun de ses chapitres. Vus de trop près, les arbres empêchent de voir la forêt; qui s'absorbe dans les détails ne voit plus l'ensemble; les misères et le mal qu'il constate le font douter de la Providence; le progrès de la science ainsi conçue le détourne de Dieu. De même un tout doctrinal se juge, non seulement par les parties qui le composent matériellement, mais par l'âme qui les vivifie. Et pour juger de cette âme, il faut, dans un ordre très supérieur aux procédés critiques mécaniquement appliqués, la lumière des principes qui ont été formulés par les Maîtres, et qui seuls permettent de voir, non pas d'en bas, mais d'en haut, du point de vue où ces œuvres spirituelles ont été écrites. Alors les détails et les moindres nuances prennent leur valeur, et l'on découvre assez facilement les multiples inexactitudes des études les plus minutieuses faites d'un point de vue inférieur.

Dans l'œuvre des Maîtres, principalement de saint

Thomas, il y a certaines parties accessibles à tous, qui ont été vulgarisées immédiatement, mais quelques-unes de ses doctrines les plus hautes, les plus rayonnantes et les plus belles ont été ignorées, oubliées ou même dédaignées. Faudrait-il les taire? Faut-il faire silence sur ce qui, par suite de son élévation même, est encore méconnu par un certain nombre de théologiens? Et alors comment progresser, non seulement en extension et matériellement, ce qui importe peu, mais en élévation et en profondeur?

Ce n'est donc pas, selon nous, un manque de méthode d'étudier les questions mystiques selon les principes du Docteur angélique tels que les a toujours compris l'école thomiste, représentée non seulement par les théologiens dominicains, mais par ceux du Carmel et par nombre de maîtres d'autres ordres et du clergé séculier.

En cela nous ne faisons que nous conformer à ce que récemment nous disait Benoît XV : « En vérité, lorsqu'il s'agit de mettre en lumière ce qui touche l'esprit dans sa vie ascétique et mystique, nul n'ignore la grande valeur de la doctrine de saint Thomas. Nous-même, à plusieurs reprises, chaque fois que l'occasion s'en est offerte, l'avons proclamé... De nos jours, beaucoup négligent la vie surnaturelle, ou cultivent à sa place un inconsistant et vague sentimentalisme. Aussi est-il absolument nécessaire de rappeler plus souvent ce que, avec la sainte Écriture, les Pères de l'Église nous ont enseigné à ce sujet, et de le faire en prenant surtout pour guide saint Thomas d'Aquin, qui a exposé avec tant de clarté leur doctrine sur l'élévation de la vie surnaturelle..., sur les conditions requises pour le progrès de la *grâce des vertus et des dons*,

dont l'épanouissement parfait se trouve dans la vie mystique (1). »

Pour que cette étude soit fructueuse, il ne suffit pas de lire attentivement et de méditer les œuvres du grand Docteur, il faut le prier, pour qu'en nous donnant sa sérénité habituelle, il nous obtienne la grâce de comprendre ce qu'il y a de plus élevé et de plus vivant dans sa doctrine, ce qui est de nature à porter les âmes vers Dieu et à ouvrir au plus grand nombre les voies de l'intimité divine.

Nous allons essayer de synthétiser les principes fondamentaux de cette doctrine en les appliquant à la vie spirituelle.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, déc. 1921, p. 161. Lettre de S. S. Benoît XV au Directeur de la « Vie Spirituelle », 15 sept. 1921, reproduite dans les *Acta Apostolicae Sedis*.

ARTICLE II

La Théologie de saint Thomas et la spiritualité.

Lorsqu'on cherche à déterminer le caractère de la doctrine spirituelle de saint Thomas, on est frappé par la *multiplicité* des éléments qu'elle comporte et par une *simplicité* supérieure qui ne se laisse pas aisément définir. Les principes divers qui la constituent, lorsqu'on les considère séparément, ne semblent pas facilement conciliables, leur union reste mystérieuse et ne se révèle que progressivement aux âmes qui suivent cette voie.

D'un côté en effet cette spiritualité rappelle souvent que *la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne* ; elle fait même une telle place au développement naturel de nos facultés supérieures, que saint Thomas d'Aquin a été accusé de naturalisme par des adversaires, qui ont voulu voir en lui plus un philosophe qu'un théologien. Quelques-uns ont prétendu que sa « Somme Théologique » rappelle plus la sagesse aristotélicienne que celle de l'Évangile et de saint Paul, et qu'en cela elle diffère notablement des œuvres classiques des grands auteurs spirituels, par exemple de « l'Imitation de Jésus-Christ ».

Par ailleurs cette spiritualité fait une grande place à *la mortification*. On peut s'en rendre compte par les

questions de la « Somme » consacrées à la tempérance, à la patience, à la pénitence et aux vertus annexes, au don de crainte. On le voit aussi par la règle de l'Ordre dominicain qui a formé saint Thomas, et qui n'a pas cessé de vivre de sa doctrine : office de nuit, maigre perpétuel, jeûnes et autres observances monastiques, que les congrégations modernes ont crus trop difficilement conciliables avec l'activité apostolique. C'est la même note qui se trouve dans la règle du Tiers-Ordre dit de la Pénitence. Elle apparaît surtout dans la vie très austère des saints et bienheureux dominicains, dans leur grande dévotion aux mystères de la Passion, dont beaucoup reçurent les stigmates.

Il n'y a pas non plus dans l'Église de doctrine théologique plus opposée que celle de saint Thomas au naturalisme pélagien ou semi-pélagien, pas de doctrine qui insiste plus sur l'impossibilité de *mériter* la vie surnaturelle par de bonnes œuvres naturelles, ou même de *se disposer à la grâce* sanctifiante sans le secours gratuit de la grâce actuelle (1) ; pas de doctrine qui montre mieux l'élévation infinie de la vie surnaturelle au-dessus de toute vie naturelle si riche soit-elle, y compris celle des anges ; de telle sorte que la nature la plus parfaite ne semble plus rien en comparaison du moindre degré de grâce sanctifiante. N'est-ce pas à l'excès mépriser la nature, qu'on semblait tout à l'heure trop estimer? Comment ces choses peuvent-elles se concilier et s'unir pratiquement ?

Dans l'ordre même de la grâce, la spiritualité thomiste affirme aussi deux principes qui semblent

(1) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 109, a. 5, 6, 7 ; q. 112, a. 3 ; q. 113, a. 5.

d'abord en opposition. Elle tient d'une part que *la grâce* n'est pas rendue efficace par le consentement de notre volonté, mais qu'elle est *efficace par elle-même*, intrinsèquement, et qu'elle produit en nous et avec nous le bon vouloir salutaire. Il semble dès lors qu'on touche au quiétisme, que l'homme n'ait plus qu'à se laisser sauver et sanctifier par Dieu, sans agir lui-même; il semble qu'il suffise d'un pur amour, passif, désintéressé du salut, qui s'en remette à la prédestination gratuite, sans viser à la pratique des vertus. — Par ailleurs pourtant la spiritualité thomiste insiste beaucoup sur cette *pratique des vertus*; on le voit par le nombre de celles distinguées par saint Thomas : plus de quarante, dont il traite distinctement, en opposant à chacune deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut (1).

Enfin s'il s'agit de la forme de vie surnaturelle, alors que certains ordres se vouent exclusivement à la *vie contemplative* et d'autres à la *vie active*, la doctrine de saint Thomas invite à les unir toutes les deux. Il semble pourtant que la contemplation soit empêchée par l'activité d'une vie d'étude et d'apostolat, et que cette activité ne dispose guère à la contemplation proprement dite, qui est d'ordre mystique et suppose le silence, la solitude, le recueillement habituel. Comment unir ces deux vies (2)?

(1) Cette ascèse est présentée d'une façon pratique par saint Vincent Ferrier dans son *Traité de la Vie Spirituelle*, et c'est la même inspiration qui se trouve dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne.

(2) On a voulu voir parfois à ce sujet dans l'Ordre de Saint-Dominique un dualisme, l'opposition de deux courants, d'une part celui de la vie d'étude et d'apostolat, qui viendrait de saint Thomas, et d'autre part celui de la vie de piété et d'observances, qui

Nous pourrions noter plusieurs autres oppositions apparentes dans la spiritualité thomiste. Elle considère par exemple *l'intelligence* comme la faculté la plus haute, qui dirige toutes les autres ; elle n'en reconnaît pas moins très nettement la supériorité de *la charité* sur toute connaissance que nous puissions avoir de Dieu ici-bas.

Comment des éléments en apparence si opposés peuvent-ils se concilier dans un même idéal ? Quel est le caractère dominant qui les unit ?

*
* *

Caractère dominant de la spiritualité thomiste

D'après ce que nous venons de dire, on voit tout d'abord que cette spiritualité s'attache à ne rien supprimer de ce qui peut vraiment concourir à notre parfaite sanctification et à celle du prochain. Elle n'hésite pas à affirmer des principes en apparence contraires, pourvu que chacun pris à part paraisse absolument certain. Elle ne se contente pas de les juxtaposer mécaniquement, par un éclectisme opportuniste, qui limiterait tant bien que mal leurs exigences. Elle comprend que pour les unir d'une façon organique, dans une subordination parfaite, on doit s'élever plus haut, et que

viendrait de sainte Catherine de Sienne par le B. Raymond de Capoue ; comme si saint Dominique n'avait pas pu donner à son Ordre l'unité supérieure qui est requise dans tout organisme vivant. En réalité ces trois grands saints : Dominique, Thomas d'Aquin, Catherine de Sienne, sont dans le même Ordre comme un reflet des trois Personnes divines : le Père, le Verbe et l'Esprit d'amour. Leur union ne reste mystérieuse pour nous que parce qu'elle est très intime et très élevée.

dans cette ascension il ne faut pas s'arrêter à mi-côte. Les contradictions apparentes se résolvent par l'équilibre de leurs termes poussés à leur plus haut degré. C'est au sommet que se fait l'harmonie. C'est pourquoi la spiritualité thomiste tend vers une vue d'ensemble très supérieure, qui puisse embrasser d'un regard les aspects les plus variés de la vie chrétienne, et voir ainsi comment ils s'unissent dans leur principe commun et leur fin suprême. Cette vue d'ensemble supérieure n'est autre que la Sagesse, ou la Contemplation de la Vérité divine et de son rayonnement universel. *Contemplari et contemplata aliis tradere*, contempler et livrer aux autres sa contemplation pour les sauver.

Tel est pour saint Thomas l'idéal des Ordres apostoliques qui s'efforcent de continuer dans l'Église la vie même des Apôtres, envoyés par Notre-Seigneur.

Saint Paul nous dit (I Cor., XII, 8) : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A chacun la manifestation de l'esprit est donnée pour l'utilité commune. A l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse (le don de faire connaître les mystères les plus élevés de la révélation), à l'autre selon le même Esprit une parole de science (le don de proposer les vérités de la religion que tous doivent savoir et de les mettre à leur portée), à un autre la foi (à ce degré qui obtient et fait des miracles), etc... C'est le seul et même Esprit qui produit ces dons, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît. » Cette diversité apparaît parmi les Évangélistes eux-mêmes, et l'élévation de saint Jean vient surtout de ce qu'il avait reçu à un degré supérieur cette parole

de sagesse, *sermo sapientiae*, dont saint Paul nous dit (I Cor., II, 6) : « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits,... sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification. Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue... C'est à nous que Dieu l'a révélée par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. »

N'est-ce pas la même mission qu'à reçue saint Dominique et après lui saint Thomas d'Aquin (1)?

(1) Saint Dominique passait habituellement ses nuits en prière, en se livrant à une pénitence héroïque, et prêchait le jour, « ne sachant parler qu'à Dieu ou de Dieu » ? Ame de prière incessante, on le rencontrait sur les routes du Languedoc tellement plongé dans l'union divine, qu'une lumière sortait de son front. C'est cette lumière qui arrêta le bras d'un assassin à la solde des hérétiques. Dominique, a-t-on dit, et l'Ordre qu'il fallait fonder furent ainsi sauvés de la mort par sa contemplation.

Il avait mission de donner la lumière aux âmes, comme le dit le Seigneur lui-même à sainte Catherine de Sienne (*Dialogue*, Tr. de l'Obéissance, ch. v), en comparant l'Ordre de Saint-Dominique et celui de Saint-François : « Considère quelle perfection, quel parfum de pauvreté... sur la barque de François... Chaque Ordre excelle dans une vertu particulière..., bien que tous possèdent la charité qui est le principe de toutes les vertus. François, mon cher pauvre, eut en propre la vraie pauvreté, à cause de l'amour qu'il avait pour elle; il en fit la pièce principale de sa barque... Ton père Dominique, mon fils bien-aimé, a voulu que ses frères n'eussent point d'autre pensée que mon honneur et le salut des âmes, par la lumière de la science. C'est cette lumière dont il a voulu faire l'objet principal de son Ordre... pour extirper les erreurs qui s'étaient élevées de son temps. Son office fut celui du Verbe, mon Fils unique... Il fut lui-même une lumière que je donnai au monde, par l'intermédiaire de Marie... A quelle table a-t-il invité ses fils pour se nourrir de cette lumière de la science ? A la table de la Croix... Aujourd'hui... on change en ténèbres la lumière même de la science en l'enveloppant des fumées de l'orgueil... Ce n'est pas l'Ordre que j'accuse, car par lui-même, je te l'ai dit, il est plein de délices; mais il n'est plus ce qu'il était au commen-

« Vois le glorieux Thomas! dit le Seigneur à sainte Catherine de Sienne, quelle noble intelligence, tout entière appliquée à la contemplation de ma Vérité. C'est là qu'il trouva la lumière surnaturelle et la science infuse; aussi cette grâce l'obtint-il beaucoup plus par ses prières que par l'étude (1). »

Ces dernières lignes montrent que la science dont il est ici parlé, est la science suprême ou sagesse, qui connaît les choses par leur cause première et leur fin dernière. Et il ne s'agit pas seulement de la sagesse acquise par l'effort de la raison naturelle, ou par la recherche théologique éclairée par la foi, mais de la sagesse infuse, ou science savoureuse des saints, principe de cette connaissance aimante, qu'est la contemplation : regard tout pénétré d'amour surnaturel et qui nous porte à aimer Dieu davantage et à le faire aimer. C'est la parfaite subordination de la sagesse naturelle à la sagesse divine (2).

Dans une pareille vie il n'y a point dualisme ou opposition entre la piété liturgique et les observances d'une part, l'étude et l'apostolat de l'autre. Tout s'harmonise, à condition de bien voir que le culte et l'austérité des observances sont ordonnés, comme l'étude, à cette *divine contemplation*, ordonnée elle-même à une plus grande *charité*, qui doit déborder sur les âmes en leur donnant *la lumière de vie*, pour les conduire à

cement. Il était une fleur. Il comptait des religieux de grande perfection, qui rappelaient saint Paul, par l'éclat de leur lumière... »

(1) *Dialogue*, Traité de l'Obéissance, c. v (158).

(2) Par une singulière coïncidence l'église des dominicains à Rome s'appelle Sainte-Marie-sur-Minerve, comme pour nous dire : dans cette subordination, la sagesse naturelle, loin d'être asservie, est glorifiée et transfigurée.

Dieu. Tout cela se résume bien dans la devise « Contemplari et contemplata aliis tradere » : La Vérité divine contemplée et prêchée. Ici-bas la contemplation, tout en dirigeant l'amour de Dieu, lui reste inférieure; il est plus parfait sur la terre d'aimer Dieu que de le connaître, parce que la connaissance attire en quelque sorte Dieu vers nous et lui impose la limite de nos petites idées, tandis que l'amour nous attire et nous élève à Lui. Mais au ciel, et pour l'éternité, la contemplation de Dieu vu face à face n'aura plus de limites et sera supérieure à l'amour, qu'elle produira nécessairement en nous. (Cf. S. Thomas, I^a, q. 82, a. 3.)

Cette divine contemplation prend diverses formes dans les différents ordres religieux, mais au fond c'est toujours la même. Saint Benoît consacre particulièrement ses fils à la célébration de l'Office divin, c'est l'Ordre patriarcal de la louange et de la paix. Le Carmel et la Chartreuse rappellent la solitude et l'austérité chères à la vie érémitique, et doivent maintenir très haut dans l'Église l'esprit d'oraison. Les enfants de saint François trouvent dans la pauvreté de leur père le secret des élans d'amour tout séraphique, qu'on ne cessera jamais d'admirer dans l'humble frère d'Assise. Saint Ignace constitue une milice, qui sait unir au zèle de la gloire de Dieu la prudence et l'habileté: l'effort de la volonté est sa marque caractéristique. Il en est ainsi de tous les fondateurs d'Ordres. Chacun a une réponse lumineuse, aimante, forte et pacifiante pour les âmes prédestinées à le suivre; et ces réponses conduisent finalement au même but ceux qui ne s'arrêtent pas en chemin : à la divine contemplation et à la perfection de l'amour de Dieu et du prochain.

Aux âmes qui ont surtout soif de Vérité, Dieu propose comme guide saint Dominique et la grande lumière de son Ordre, saint Thomas : Vérité immuable, infiniment supérieure aux fluctuations de l'opinion : Vérité supérieure aussi à la liberté qu'elle règle, qu'elle préserve de l'égarement et du crime. Vérité divine de la foi que les prêcheurs ont défendue au péril de leur vie, contre l'acharnement de l'hérésie, destructrice de la société. Vérité affirmée par le sang du saint inquisiteur Pierre martyr et de tant d'autres héroïques défenseurs de la foi. Vérité non seulement de l'intelligence mais de la vie : vie intérieure et extérieure à la hauteur de la pensée, pour que celle-ci ne tombe pas, sous prétexte de modération, au niveau du médiocre, et pour que Dieu soit glorifié. Véracité absolue, haine du mensonge sous toutes ses formes et de l'hypocrisie, loyauté parfaite, magnanimité et franchise, qui sans l'humilité et la charité dégénéreraient en rudesse blessante, mais qui donnent une grande simplicité à cette physionomie spirituelle aux aspects pourtant si divers. Pour rester dans le vrai, elle doit tendre très humblement à de grandes choses, « magnanimiter in re, humiliter autem in modo, fortiter et suaviter ». Humilité et magnanimité sont filles de la Vérité et se concilient dans la Sagesse (1).

(1) Cf. IIa IIae, q. 129, a. 3, et commentaire de Cajetan : de la magnanimité et de l'humilité, leur intime rapport malgré leur opposition apparente. — Voir aussi IIa IIae, q. 162, a. 3, ad 1m, comment l'orgueil empêche indirectement la connaissance spéculative de la vérité, et directement la connaissance affective : « *tandis que l'orgueilleux se délecte de sa propre excellence, il se fatigue et se dégoûte de l'excellence de la vérité.* »

*
* *

Principes directeurs de la spiritualité thomiste.

De ce caractère fondamental de la spiritualité thomiste dérivent les principes directeurs qui la constituent. Il est facile de les énoncer dans leur ordre naturel, nous les développerons ensuite.

1° Cette spiritualité conseille le plein développement de la nature sous la grâce, mais sans le moindre naturalisme, car elle considère ce développement du point de vue de la sagesse, dans sa cause première et sa fin dernière, et voit en lui un fruit de la grâce. 2° Lorsqu'elle a bien montré tout ce que peut la nature la mieux douée et la plus géniale, elle ajoute que tout cela n'est absolument rien en comparaison de la vie surnaturelle, dont l'élévation infinie ressort par là bien davantage. Elle fait voir en même temps l'harmonie sublime de ces deux ordres infiniment distants l'un de l'autre. 3° De ce point de vue supérieur, plus divin qu'humain, elle insiste sur l'efficacité de la grâce, sur la passivité de la créature; elle considère par suite la vie mystique, comme le couronnement normal de l'ascèse, et veut que l'action apostolique dérive de la plénitude de la contemplation.

1° *La nature ne doit pas être détruite mais perfectionnée par la grâce.* — Ce principe souvent énoncé par saint Thomas doit être entendu avec un grand esprit de foi et du point de vue supérieur de la sagesse; autrement on le fausse, rien de plus facile; on le rend très dangereux, il devient source de tentations. Le mot *nature* dans l'énoncé de ce principe doit être pris

non pas au sens ascétique, mais au sens abstrait, métaphysique. En d'autres termes, il ne désigne pas la nature humaine déchue comme telle, ni même la nature telle qu'elle est concrètement, de fait, après le baptême, avec les suites du péché originel que ce sacrement n'a pas supprimées, avec les blessures en voie de cicatrisation, qui si longtemps nous laissent faibles pour le bien et inclinés à l'égoïsme sous toutes ses formes. Ce mot « nature » désigne ici la nature humaine en ce qu'elle a d'essentiel, de bon, selon l'idée divine qui en est l'archétype ou l'exemplaire éternel.

De ce point de vue, il est bien sûr que la grâce ne doit pas détruire la nature, mais la perfectionner en l'élevant. C'est pourquoi saint Thomas conseille le plein développement des dons naturels que nous avons reçus de Dieu, l'étude de la sagesse humaine, qui est le parfait usage de la raison naturelle, en union avec la sagesse divine qui se puise dans l'oraison. Du même point de vue, il nous dit : Soyez surnaturellement vous-même, moins vos défauts, selon l'idée divine qui préside à votre destinée. C'est ce qui fait dire à sainte Catherine de Sienne : « Aussi la religion dominicaine est-elle toute large, toute joyeuse, toute parfumée; c'est un jardin de délices (1). » Mais pour être vraiment cela, elle requiert l'austérité de la pénitence et la pratique des vertus héroïques, à la lumière de la contemplation.

Il n'y a donc en cela aucun désaccord entre saint Thomas et l'auteur de *l'Imitation* ou les autres grands mystiques. Bien plus, ayant une idée abstraite très

(1) *Dialogue*, Traité de l'Obéissance, c. v (158).

précise de l'essence, des propriétés immuables, des forces et de la fin dernière de la nature humaine, saint Thomas saisit mieux tout ce qui concrètement la déforme, tout ce qui en elle est déréglé, suite du péché, et inclination au péché, ce qui doit être non seulement modéré, mais mortifié et extirpé par la pénitence, qui est bien de l'essence du christianisme, comme le sacrement de même nom. Ce travail d'assainissement ou de guérison est toujours considéré par saint Thomas du point de vue de la cause première et de la fin dernière, aussi le déclare-t-il absolument impossible dans l'état actuel, sans la *grâce*, dont les deux fonctions principales sont de *guérir* la nature et de *l'élever* surnaturellement (*gratia sanans et elevans*). Le Docteur Angélique va même très loin sur la nécessité de cette grâce de guérison; sans elle, l'équilibre de notre vie morale même naturelle, troublé par le péché originel, ne peut se rétablir. La révélation surnaturelle est moralement nécessaire pour que tous les hommes puissent connaître rapidement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur, l'ensemble des vérités *naturelles* de la religion (1). Ces vérités, très inférieures à l'ordre des mystères surnaturels, sont de soi accessibles à la raison, mais celle-ci sans la grâce ne les atteint que très imparfaitement. « De même pour aimer Dieu *naturellement* par-dessus tout, l'homme dans l'état de déchéance a besoin du secours de la grâce qui guérit (2). » « Sans ce secours il peut certes faire quelque bien particulier, construire des maisons, planter des vignes, et choses semblables,

(1) IIa IIae, q. 2, a. 4.
(2) Ia IIae, q. 109, a. 3. — Voir plus haut, p. 525.

mais, comme un infirme, il ne peut faire tout le bien naturel, observer tous les préceptes de la loi naturelle (1). » Et donc, lorsque saint Thomas dans sa *Somme théologique* parle de la perfection naturelle et des vertus acquises qui la constituent, il est déjà formellement question de l'effet de la grâce qui guérit, il en parle non pas seulement en philosophe, mais en chrétien et en théologien. Il n'y a donc là aucun danger de naturalisme.

2° Bien plus, cette haute conception de la perfection naturelle de l'homme, loin de conduire au naturalisme, montre, mieux que toute autre, *l'élévation infinie de l'ordre surnaturel*, qui dépasse absolument les forces et les exigences non seulement de la nature humaine la mieux douée, mais de toute nature créée et créable. Plus on fait voir la perfection de l'ordre naturel, plus s'impose l'élévation de la vie surnaturelle qui le dépasse infiniment. Quelle que soit l'évolution naturelle de nos facultés et de nos vertus, par un progrès supposé indéfini de la science et de la moralité, jamais cette évolution n'atteindrait la valeur du moindre degré de grâce sanctifiante. Dieu pourrait même créer toujours des anges de plus en plus parfaits, et jamais leur perfection naturelle ne pourrait atteindre le moindre degré de charité. Pas de comparaison possible entre la nature créée, si parfaite qu'on la conçoive, et la nature divine, dont la grâce est une participation réelle et formelle. « La grâce d'une seule âme (celle par exemple d'un petit enfant après le baptême) vaut

(1) Ia IIae, q. 109, a. 2, 4.

plus que le bien naturel de tout l'univers (1) », plus que toutes les natures angéliques créées et créables réunies, comme le moindre acte de pensée vaut plus que tout le monde des corps, que les milliards d'étoiles contenues dans les nébuleuses.

On ne peut se faire une plus haute idée de l'ordre de la grâce. Impossible, quoiqu'en aient dit quelques théologiens, d'admettre qu'il y ait, dans notre nature ou dans celle de l'ange le plus parfait, *le moindre germe* de cette vie surnaturelle, qui est d'un ordre infiniment plus élevé : *une participation réelle et formelle de la vie intime de Dieu.*

Il n'y a dans notre nature comme dans celle de l'ange que la capacité d'être élevé à cette vie toute divine; cette aptitude toute passive n'est pas plus grande dans l'intelligence angélique la plus vigoureuse, que dans l'âme d'une pauvre chrétienne dépourvue de toute culture; et si cette humble femme meurt avec un degré de charité égal à celui de cet esprit pur, ce dernier avec un égal degré de gloire ne verra pas mieux qu'elle l'essence divine; la vigueur naturelle de son intelligence ne lui donnera pas une intuition plus pénétrante de cet objet infini tout surnaturel. — Aucune proportion positive entre les deux ordres, et c'est pourquoi les bonnes œuvres naturelles ne peuvent absolument pas nous mériter la grâce divine, ni nous y disposer positivement. C'est un des points fondamentaux de la doctrine de saint Thomas, contre tout vestige de naturalisme pélagien. (Cf. *de Veritate*, q. 14, a. 2.)

(1) Ia IIae, q. 113, a. 9, ad 2 : « Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi. »

Par là apparaît aussi la supériorité infinie des trois vertus théologales sur la connaissance naturelle et l'amour naturel de Dieu, et aussi sur la connaissance naturelle des miracles et autres signes de la Révélation. Notre acte de foi infuse n'est pas un acte naturel revêtu d'une modalité surnaturelle, comme le cuivre est revêtu d'une couche d'or, pour faire du doublé. Il est *essentiellement surnaturel* en son fond, son motif formel immédiat n'est autre que la Vérité divine révélatrice ; il est par suite infiniment supérieur à l'acte de foi du démon, fondé sur *l'évidence naturelle* des miracles, bien que le démon ait des idées infuses beaucoup plus parfaites que nos idées acquises. De ce point de vue on conçoit aussi la valeur inappréciable du moindre acte de charité, l'élévation des vertus morales infuses au-dessus des vertus morales acquises, décrites par les moralistes païens, et toute la grandeur des dons du Saint-Esprit, qui nous rendent dociles à ses inspirations, et nous font participer à sa *manière* toute divine de connaître et d'aimer. Ce surnaturel essentiel de « la grâce des vertus et des dons » est incomparablement plus élevé que celui des miracles et des manifestations extérieures de la vie mystique.

Il n'est pas d'auteur spirituel qui se soit fait une plus haute idée de la vie surnaturelle, et qui ait donné des principes plus sûrs, pour bien entendre ce que doit être dans son intimité l'union à Dieu.

La doctrine spirituelle de saint Thomas, du fait qu'elle insiste sur la distance infinie qui sépare *la nature* et *la grâce*, montre par là même *la sublimité de leur harmonie* dans la perfection chrétienne. Qu'est-ce que le sublime, sinon quelque chose d'infiniment supérieur dans l'ordre du beau, surtout du beau intel-

lectuel et moral ? Or le beau n'est pas autre que l'harmonie splendide d'éléments divers, l'éclat de l'unité dans la diversité. Si les éléments à réunir sont infiniment distants l'un de l'autre, Dieu seul peut les harmoniser, et leur union est non seulement très belle mais sublime. Dieu seul peut ainsi réunir nature et grâce, et, dans ses dons surnaturels, la parfaite *conformité* à la nature et l'absolue *gratuité*. C'est cette sublimité qu'exprime simplement saint Thomas, en parlant de la communion eucharistique, gage de la vie du ciel :

O res mirabilis, manducat Dominum
Pauper, servus et humilis.

Seulement, sous prétexte que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, ce serait une singulière illusion de croire que la parfaite harmonie des deux est facilement réalisable. L'objet propre de l'espérance, dit saint Thomas, est difficile, *arduum*.

Cette harmonie existait certes dans l'état de justice originelle, elle se retrouve incomparablement supérieure en Jésus-Christ et en Marie, nous la contemplons dans la vie unitive des saints ; pour y parvenir la voie purgative est indispensable, y compris les purifications passives, qui nous associent à la vie douloureuse du Christ, pour nous disposer à participer à sa vie glorieuse dans le ciel : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu..., cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui. » (Rom., VIII, 16.)

3° Enfin dans cet ordre surnaturel, saint Thomas

du point de vue supérieur de la sagesse, qui juge toutes choses relativement à Dieu, *insiste plus sur l'efficacité de la grâce divine* à obtenir par la prière, *que sur l'effort humain* de notre volonté. A ses yeux, la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit. C'est ainsi qu'il entend les mots de saint Paul : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (Phil. II, 13) ; « Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » (I Cor., IV, 7.) Dieu seul est l'auteur du salut ; ce qu'il y a de meilleur en notre vie chrétienne, la détermination libre du bon consentement, ne peut être exclusivement notre œuvre, mais doit venir de Dieu, comme cause première, et de nous, comme cause seconde, de la grâce et de notre volonté mue par la grâce, mais nullement violentée par elle. Quoi de plus fort et de plus suave en même temps, que la grâce intrinsèquement efficace, qui ne détruit pas mais actualise notre liberté? *Fortiter et suaviter,* c'est la manière dont Dieu meut notre volonté vers le bien. La spiritualité thomiste ne sépare jamais ces deux notes de l'action divine : force souveraine et suavité ; amoindrir la première serait porter atteinte à la seconde, mais leur intime union reste un profond mystère, qui nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus élevée. Il faut une confiance entière en l'efficacité absolue de la grâce divine, que nous ont value les mérites infinis du Christ. Douter de cette efficacité, ce serait douter de la bonté et de la puissance divines.

Cette doctrine, précisément parce qu'elle n'est pas seulement science psychologique ou morale, mais sagesse divine, considère surtout la cause première et la fin dernière de l'activité humaine. *Tout* dans nos

actes libres salutaires vient à la fois de Dieu et de nous, *de Dieu d'abord, de nous ensuite*. Il en est ainsi déjà dans l'ordre ascétique de l'exercice le plus ordinaire des vertus ; la vie mystique apparaît par suite comme le couronnement normal de la spiritualité ; elle est caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit, de ses inspirations surnaturelles et une plus grande passivité de l'âme toute livrée à l'action divine purificatrice, sanctifiante, de plus en plus profonde et unitive.

Si au contraire *tout* dans nos actes libres salutaires ne vient pas de Dieu, si notre détermination libre et notre coopération *s'ajoute*, comme quelque chose d'exclusivement nôtre, à l'attrait que le Seigneur exerce sur nous ; alors nous nous regardons surtout nous-mêmes, et la vie mystique avec la *passivité spéciale* qui la caractérise n'apparaît plus comme le couronnement normal de la vie intérieure, mais comme une chose tout à fait extraordinaire, en dehors de l'ordre normal de la sanctification parfaite.

De ces deux conceptions, la première est plus divine, plus surnaturelle, plus simple, et aussi, quoi qu'il paraisse au premier abord, plus exigeante. Elle recommande davantage la prière, qui est la respiration de l'âme, l'abandon à la divine Providence ; elle donne une idée plus profonde de l'humilité et éclaire davantage dans les grandes épreuves purificatrices, en nous montrant sans cesse qu'elles viennent de Dieu et conduisent à Lui. Elle nous dit surtout : « Écoutez le Seigneur, soyez attentifs à son action en vous, veillez à ne pas résister à ses prévenances, priez pour avoir la force d'y répondre, et Il vous donnera sa grâce très forte et très douce, qui vous portera infailliblement au

bien, à des sacrifices plus généreux, à une charité toujours plus parfaite et à une union toujours plus intime. »

La seconde conception, qui s'inspire moins de la sagesse divine, mais d'une psychologie et d'une morale plus humaine, est par là même plus compliquée, plus extérieure, un peu mécanique ; elle portera l'âme plus à s'examiner elle-même qu'à voir l'action de Dieu en elle. Elle dira surtout : « par votre effort, rendez efficace la grâce suffisante que Dieu donne à tous ; à vous de vous sauver et de vous sanctifier en mettant en œuvre les dons que Dieu accorde à tout chrétien ». Mettant moins sa confiance dans le secours du Seigneur, elle sera par suite moins exigeante ; car on ne peut pas demander beaucoup à l'homme qui ne peut compter sur le secours intrinsèquement efficace de Dieu pour arriver au bon consentement et s'y maintenir. Par là même, cette seconde conception conduira moins haut, et regardera généralement l'union mystique comme un don extraordinaire, qu'il serait présomptueux de désirer (1).

La première conception, croyons-nous, considère surtout les hommes comme ils devraient être, la seconde les considère surtout comme ils sont. *Le fait* doit-il nous faire oublier *le droit*, et la commune médiocrité l'ordre parfait que nous admirons chez les saints? Encore une fois ne confondons pas ce qui est *extraordinaire de fait* seulement, comme la vie mys-

(1) Si, au sein de la même école, on voit se produire des divergences sur ce point, cela prouve seulement qu'il y a d'heureuses inconséquences chez certains théologiens, qui oublient leurs principes, lorsqu'ils voient dans certaines âmes l'action de Dieu particulièrement efficace et manifeste.

tique, avec ce qui est *extraordinaire de soi ou de droit*, comme le miracle. De ce que assez peu d'âmes sont *élues* ou *élevées* à la vie mystique, il ne faut pas conclure que peu y sont *appelées*. Parfois, nous l'avons vu, les traducteurs des grands Maîtres écrivent *appelés à la vie mystique*, là où le texte original exige *élevés à la vie mystique*. C'est une grave confusion. « Il y a en effet beaucoup d'appelés, et peu d'élus », comme il est dit dans la parabole des invités, qui ne voulurent pas venir. Et cela est vrai, non seulement dans l'ordre général du salut, mais aussi dans celui de la sanctification parfaite (1).

Si la fidélité au Saint-Esprit doit conduire normalement aux eaux vives de l'oraison, que faut-il dire des rapports de *la contemplation* et de *l'action apostolique*? L'intensité de la première demande-t-elle le sacrifice de la seconde, et celle-ci ne peut-elle espérer s'alimenter à la chaude et vive lumière de celle-là?

Saint Thomas répond : L'enseignement de la doctrine sacrée et la prédication doivent dériver de la plénitude de la contemplation, *ex plenitudine contemplationis* (2); ces deux mots réunis ont un sens très élevé dans la langue de saint Thomas, toujours si parfaitement sobre.

La contemplation n'est pas ordonnée à l'action apostolique, comme un moyen subordonné à une fin, telle une étude faite à la hâte en vue d'un sermon; mais elle la produit comme une cause éminente et

(1) De plus, il faut distinguer, comme nous l'avons vu, ch. V, a. 1, entre vocation intérieure et extérieure, entre *vocation éloignée* et *vocation prochaine*, et cette dernière peut être elle-même soit *suffisante* soit *efficace*. Cf. *supra*, p. 419 ss.

(2) IIa IIae, q. 188, a. 6.

surabondante. Le point culminant de la vie de l'apôtre, c'est l'heure d'union à Dieu dans l'oraison. De cette union divine il doit descendre vers les hommes, l'âme pleine de charité et de lumière de vie, pour leur parler de Dieu et les tourner vers lui.

Aussi saint Thomas considère-t-il la vie active et la vie purement contemplative comme moins parfaites que la vie apostolique qui les unit toutes les deux, et qui a pour fin la contemplation fructifiant par l'apostolat. Comme Jésus-Christ et les douze, l'apôtre doit être un contemplatif, qui livre aux autres sa contemplation pour les sauver et les sanctifier. *Contemplari et contemplata aliis tradere*, ce sont les mots de saint Thomas, devenus la devise de son Ordre (1). Avec les heures de recueillement qu'elle exige, la contemplation, loin de gêner l'activité apostolique, en est la

(1) IIa IIae, q. 188, a. 6. — Dans le commentaire de cet article, Passérini remarque profondément, à la suite de plusieurs autres théologiens thomistes, que l'action apostolique n'est pas, au sens propre du mot, la fin (*finis cujus gratia*) de la contemplation, mais qu'elle en est l'effet (*finis effectus*). Ainsi l'Incarnation n'est pas ordonnée à la rédemption de l'humanité comme un moyen à une fin supérieure, mais comme une cause à un effet inférieur, Le Christ, dit saint Thomas (Ia, q. 20, a. 4, ad 1), est plus aimé de Dieu que tout le genre humain, et que toutes les créatures ensemble... Il ne perd rien de son excellence, du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut ; bien au contraire il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. — Ce que Dieu a voulu de toute éternité, ce n'est pas l'Incarnation subordonnée à la Rédemption, comme un moyen à une fin supérieure, c'est l'Incarnation rédemptrice. De même *la fin d'un ordre de vie mixte ou apostolique*, ce n'est pas l'apostolat, auquel la contemplation serait subordonnée comme à une fin supérieure, *c'est la contemplation fructifiant par l'apostolat*. « Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem. » Passerini, O. P., in IIam IIae, q. 188, a. 6. Item Salmanticenses, *de Statu religioso in communi*, disp. II, dub. III.

source. Là où s'arrête notre contemplation, là s'arrête notre apostolat. Sans elle, sans le désir de s'y préparer, l'apôtre, enflé d'une vaine science, ne rayonne plus. La naturalisme pratique l'envahit et peut tout détruire ; il devient la proie de l'orgueil intellectuel et n'a plus aucune ressemblance avec l'âme des saints qui se nourrissaient incessamment « à la table de la Croix du Sauveur ».

La contemplation divine nous fait oublier ce qui flatte ou ce qui brise notre pauvre petite personnalité, pour nous faire toujours penser à Dieu et aux âmes, et nous donner la force de surmonter toutes les contradictions. Elle supprime la fièvre de l'agitation superficielle préoccupée des riens d'une vie et d'une science toutes matérialisées. Elle spiritualise, donne d'agir en élévation et en profondeur, elle fait dire beaucoup en peu de mots qui ne s'oublient plus. Seule la contemplation très aimante de la lumière de vie, de l'amour infini de Dieu pour nous, de la surabondante Rédemption, de la vie éternelle commencée dans les âmes, peut faire prêcher avec un zèle infatigable, non seulement la lettre, mais l'esprit tout surnaturel de l'Évangile. Alors seulement l'apôtre communique quelque chose de cette parole de feu, dont parle le Psalmiste, *ignitum eloquium tuum vehementer* (1) : « parole vivante de Dieu, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit,... démêler les sentiments et les pensées secrètes des cœurs (2) » pour les arracher au mal et les convertir à Dieu.

(1) Ps., 115, 140.
(2) Hebr., IV, 12.

Cette vie contemplative et apostolique n'est pas impossible. Les annales des Ordres religieux nous montrent avec quelle générosité elle a été vécue. Non moins que par le passé, les âmes, qui se meurent faute de nourriture, en ont besoin.

Pour compléter ces vues sur la Théologie de saint Thomas et la spiritualité, nous considérerons dans l'article suivant ce qu'était en lui l'union de l'étude et de la piété. Ce sera le moyen de montrer ce que doit être, surtout dans les âmes sacerdotales et religieuses, l'union de la vie intérieure et de la vie intellectuelle, et de rappeler comment cette union se fait surtout grâce à la contemplation divine.

ARTICLE III

L'union de la vie intérieure et de la vie intellectuelle

Séparer, pour les rendre chacune plus intenses, la vie intérieure et la vie intellectuelle, que le Seigneur a voulu voir unies, c'est travailler inconsciemment à les détruire l'une et l'autre. Cette union, exigée par la nature même des choses, telle qu'elle est connue par la sagesse de Dieu, est de plus en plus nécessaire pour remédier aux défauts qui se mêlent le plus souvent à l'étude d'une part et à la pitié de l'autre. Rappelons ici les principaux, tels qu'ils se présentent surtout à notre époque.

I. — *La matérialisation de la vie intellectuelle et celle de la vie intérieure.*

Les défauts qui compromettent la vie d'étude, saint Thomas les a notés en traitant, dans la IIa IIae, q. 166, a. 2, de la vertu de studiosité ou d'application à l'étude. Cette vertu, dit-il, est une vertu morale qui s'oppose à deux vices contraires : à *la curiosité* ou désir immodéré de savoir, et à *la paresse intellectuelle* ou peur de l'effort intellectuel.

La curiosité nous porte à nous livrer immodérément à une étude inutile pour nous ou peu utile, au détri-

ment d'une autre qui nous serait indispensable ; c'est ainsi que certains humanistes en vinrent à préférer à l'Évangile les poètes grecs et latins les plus légers. Elle nous porte aussi à étudier avidement tout ce qui s'offre à nous dans le monde sensible, dans les créatures, en nous faisant délaisser la connaissance de Dieu. Elle nous incline à vouloir résoudre des problèmes qui dépassent les forces de notre esprit, *altiora te ne quaesieris ;* elle conduit même quelquefois à chercher la connaissance des choses occultes par des moyens illicites et superstitieux.

Cette curiosité va souvent jusqu'au surmenage qui dessèche le cœur et ruine la piété. Elle s'accompagne de vaine gloire, d'orgueil intellectuel, et rappelle le mot de saint Bernard : *sciunt ut sciantur* : ils recherchent la science non par amour de la vérité, mais pour être connus et applaudis.

Lorsqu'elle est satisfaite ou lorsque les mécomptes se font sentir, une certaine lassitude se produit, d'où la paresse intellectuelle, qui invite à suivre le courant, alors qu'il faudrait peut-être le remonter, et à se contenter de végéter dans la médiocrité où il n'y a plus vraiment de vie intellectuelle. C'est l'histoire de combien d'intelligences, séduites d'abord par une fausse élévation bientôt suivie de déchéance ; quelques années de surmenage en vue d'une licence et d'un doctorat, puis peu à peu la routine et l'inertie. La vertu, appelée par saint Thomas *studiositas*, a précisément pour but de remédier à ces deux défauts contraires qui généralement se suivent.

Ces défauts sont, à certains égards, plus saillants à notre époque. Une lourde curiosité, préférant le secondaire au principal, la créature au Créateur, le corps à

l'esprit, a conduit beaucoup d'intelligences à une spécialisation toute matérielle ; et souvent la paresse fait qu'ensuite on s'isole dans sa spécialité, en se contentant sur le reste de vagues généralités qui dépassent peu la mentalité des primaires.

C'est que notre époque a souvent séparé ce qui devait être seulement distingué, tout en restant uni, coordonné ou subordonné dans une harmonie féconde. Non seulement on a séparé l'Église de l'État, mais chez la plupart des intellectuels, en Europe, la vie d'étude a été séparée de toute vie intérieure. Bien plus, comme Descartes avait séparé la philosophie de la théologie, on a séparé la science de la philosophie, puis les sciences les unes des autres, et même souvent les branches de chaque science de leurs voisines. La spécialisation, à certains égards très utile et même indispensable, s'est faite souvent de façon si matérielle, qu'elle a conduit à une véritable matérialisation de la science, à tel point que l'unification du savoir paraît impossible.

De même que, dans une fabrique de chaussures, il n'y a guère plus d'ouvriers sachant faire toute une bottine, mais seulement une semelle ou une tige, ainsi l'on trouve des physiciens qui ne savent guère plus qu'une minime partie de leur science et ne peuvent plus l'éclairer par ses rapports avec les autres ; il y a de soi-disant philosophes si bien spécialisés en psychologie qu'ils n'ont plus aucune idée de la philosophie première ou métaphysique. On trouve des biblistes très versés dans l'assyriologie, qui paraissent avoir oublié certaines des thèses les plus fondamentales de la dogmatique. Il y a des casuistes qui semblent avoir à peine feuilleté les questions de la *Somme Théologi-*

que relatives aux actes humains ; des spécialistes de la mystique qui étudient en détail les grâces d'oraison, sans jamais avoir approfondi le traité de la grâce, la distinction de la grâce sanctifiante et des grâces *gratis datae*, ou celle des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Devant cette spécialisation à outrance devenue une matérialisation, le théologien se fait parfois le reporter de ce qui se dit dans les différentes sciences qui touchent la sienne, et dans la sienne même il paraît quelquefois avoir perdu la faculté de juger. On en arrive ainsi peu à peu à la science au kilo, où les matériaux accumulés sans ordre ont étouffé la vie de l'esprit.

Cette matérialisation de la science peut aller très loin, et comme il faut malgré tout une certaine unité du savoir, si on ne la cherche plus en haut, on la cherche en bas. Au lieu d'expliquer les phénomènes par la subordination des causes, sous la dépendance de la Cause première, on essaie de les expliquer par une prétendue subordination des lois expérimentales particulières aux lois les plus générales, c'est-à-dire à celles communes à l'homme, à l'animal, à la plante, à la pierre, à celles de la matière et de l'énergie physique, et à la place de Dieu on se contente du principe de la conservation de l'énergie, comme si de lui pouvaient progressivement sortir la vie végétative, sensitive, intellectuelle, morale et religieuse ; c'est le mystère absurde du *plus* sortant du *moins*.

Une telle matérialisation de la science est évidemment la mort de l'intelligence, l'arrêt de toute vie intellectuelle. Elle est d'autant plus dangereuse qu'elle s'attaque aux formes les plus hautes de la vie de l'esprit : *corruptio optimi pessima*.

A ce sujet, il faut éviter une matérialisation du thomisme qui serait sa ruine. Il ne suffit pas de parler avec grand enthousiasme de saint Thomas et de ne voir guère dans sa doctrine que ce qui est immédiatement assimilable pour tous à première lecture. On la réduirait à une vague philosophie de sens commun, qui ferait penser à celle des Ecossais, incapable de se défendre elle-même, de s'élever jusqu'aux vrais principes qui sont la lumière même du thomisme, et qui constituent, sous la lettre, son esprit toujours vivant. Ce n'est pas ainsi que la pensée de saint Thomas fut comprise par ses interprètes les plus autorisés, comme un Capréolus, un Cajetan, un Bannez, un Jean de Saint-Thomas.

Conclusion trop évidente : Une certaine curiosité maladive, préférant le secondaire au principal, et généralement suivie d'inertie, matérialise de plus en plus la vie intellectuelle et finit par la faire mourir.

*
* *

Des défauts analogues se remarquent dans la vie intérieure dès qu'elle s'écarte de sa vraie fin et de sa règle. Ces défauts sont ceux de l'esprit de nature opposé à l'esprit de Dieu. La nature, au sens ascétique du mot, en tant qu'elle porte en elle les suites du péché originel et de nos péchés personnels, est ennemie de la mortification, de la croix, des humiliations, elle ne veut pas mourir. Elle cherche le plaisir dans la vie de piété, comme elle se laisse aller à la curiosité dans le travail intellectuel. Elle tombe ainsi dans un vain sentimentalisme, sans aucun fondement doctrinal, aucun esprit d'abnégation, de mort au péché; senti-

mentalisme qui s'accompagne de gourmandise spirituelle et d'orgueil spirituel. C'est le contraire de l'esprit de foi et de l'amour de Dieu.

Puis, dès les premières difficultés ou sécheresses, la nature s'arrête, elle tombe dans la paresse spirituelle, autre forme de l'inertie. On quitte la vie intérieure. Souvent, sous prétexte d'apostolat, on se complaît dans son activité naturelle, où l'on s'extériorise de plus en plus; on confond la charité et la philanthropie, l'amour des âmes et le libéralisme, ou peut-être l'amour de Dieu et le zèle amer.

Surgisse la contradiction, l'épreuve, la nature se plaint de la croix, s'irrite et se décourage. Sa ferveur première n'était qu'un feu de paille. Elle est indifférente à la gloire de Dieu, à son règne, au salut des âmes. Cet esprit de nature bien décrit dans l'*Imitation*, l. III, ch. 54, se résume d'un mot : égoïsme, souvent inconscient, qui se mêle à tous nos actes.

Ce naturalisme pratique, après avoir cherché en vain le plaisir dans la vie intérieure, déclare qu'il faut éviter prudemment toute exagération dans l'austérité ou la prière, tout mysticisme ; pour beaucoup de chrétiens, lire chaque jour quelques versets de l'Évangile c'est être un mystique. On déclare que toute oraison mystique est essentiellement extraordinaire, comme les visions et les révélations, et qu'il serait présomptueux d'y aspirer. Il faut suivre la voie commune, et sans trop s'en douter, ce qu'on entend par ces mots c'est la voie commune de la tiédeur. Sous prétexte de modération, inconsciemment on place la prudence au-dessus de tout, au-dessus des vertus théologales et de la sagesse, et on la fausse complètement elle-même en confondant le juste milieu de la vertu avec la

médiocrité, qui n'en est plus que le simulacre matériel. Il n'est guère de pire confusion, elle finirait peu à peu par réduire la morale chrétienne, telle qu'elle est expliquée par saint Thomas, à l'*aurea mediocritas* des épicuriens.

Pour le bien entendre, il suffit de définir le médiocre. On voit ce qu'il est par les notes données d'habitude aux enfants : très bien, bien, assez bien, passable, médiocre, mal, très mal. Le médiocre c'est ce qui se trouve entre le bon et le mauvais, et plus près du mauvais que du bon ; c'est ce qui est de peu de valeur, de peu de capacité. Nul ne se trompe sur le sens de ce mot lorsqu'on dit : homme médiocre, poète médiocre, médiocre orateur. Le médiocre, comme le tiède, est même insupportable, dit l'Écriture ; mieux vaudrait être chaud ou froid, parce que si l'on était froid on s'apercevait de sa froideur, tandis que le médiocre n'a pas conscience de sa médiocrité, le tiède de sa tiédeur, et c'est pourquoi il est parfois plus difficile à convertir qu'un grand pécheur.

La médiocrité prônée par Épicure est une sorte de milieu fort instable et tout matériel, non pas entre deux vices contraires, mais entre le bien et le mal. Elle a parfois l'apparence du juste milieu de la vertu, parce qu'elle évite les vices extrêmes opposés entre eux, comme la témérité et la lâcheté ; mais elle les évite pour fuir leurs inconvénients, et non par amour du bien honnête, du courage, de la vertu. Tandis que le juste milieu véritable est en même temps un sommet, le point culminant de la vie vertueuse, éclairé par la droite raison et par la foi, au-dessus des formes opposées de l'irrationnel et du mal, la médiocrité dont nous parlons n'a plus qu'une certaine mesure maté-

rielle, c'est un corps sans âme, c'est le cadavre de la vertu (1).

C'est la matérialisation complète de la vie morale. Et sous prétexte de modération et de prudence, cette vertu si nécessaire est complètement faussée, parce qu'on finit par la préférer, non pas en théorie, mais en pratique, aux vertus théologales, qui, elles, pourtant, portent sur la fin dernière, tandis que la prudence ne porte que sur les moyens.

Précisément, parce qu'elles regardent immédiatement notre fin dernière, Dieu même, que nous ne saurions trop connaître, trop désirer, trop aimer, les vertus théologales ne peuvent, dit saint Thomas, consister essentiellement dans un juste milieu ; par là elles dépassent immensément les vertus morales, et c'est ce que la médiocrité refuse de voir (2). L'objet

(1) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 64, *de Medio virtutum*, a. 1, ad 1 : « Si comparetur *virtus moralis* ad rationem, sic secundum id quod rationis est, *habet rationem extremi unius*, quod est conformitas, excessus vero et defectus habent rationem *alterius extremi*, quod est *deformitas*. Si vero consideretur virtus moralis *secundum suam materiam*, *sic habet rationem medii*. » Le médiocre ne conserve du juste milieu rationnel que ce qu'il y a en lui de matériel, une certaine modération des passions, mais l'idée ou la forme qui animait cette matière a disparu. — Cf. I^a II^ae, q. 55, a. 3, ad 3 : « *Virtus* importat *perfectionem potentiae*. Unde virtus cujuslibet rei determinatur ad *ultimum in quod res potest*. Ultimum autem, in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quemdam importat. Unde Dyonisius dicit in c. IV *de Div. Nom.* quod *omne malum est infirmum*. »

(2) I^a II^ae, q. 64, a. 4 : *Bonum virtutis theologicae non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum*. Per accidens (tamen) potest in virtute theologica considerari medium et extrema ex parte nostra; in quantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem, vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare potest; non autem potest esse superabundatia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. »

premier et le motif formel de la foi, de l'espérance et de la charité est Dieu même, dans son infinie vérité et bonté. Nous ne saurions donc trop croire en Dieu, trop espérer en lui, ni trop l'aimer. De notre côté sans doute, et par rapport à tel ou tel objet matériel et secondaire, la foi se trouve entre l'incrédulité et la crédulité, comme l'espérance entre le désespoir et la présomption ; mais ces vices proviennent non pas, certes, d'une limite dans l'objet premier ou le motif des vertus théologales, limite qui pourrait être franchie, mais de ce qu'on applique mal leur motif à une matière secondaire qui ne lui convient pas, du fait par exemple qu'on tient pour révélé par Dieu ce qui ne l'est pas, ou qu'on espère la grâce d'une bonne mort sans vouloir en réaliser la condition, par une vie meilleure.

La matérialisation complète de la vie spirituelle conduit ainsi à appeler crédulité ou même sectarisme ce qui est en réalité la sainte intransigeance de la foi, à appeler présomption ce qui est l'élan vrai de l'espérance et de la confiance en Dieu, à appeler sentimentalisme mystique ce qui est la perfection de la charité. On aboutit ainsi par la matérialisation de la vie intérieure à sa négation, comme par la matérialisation de la science on arrive à la destruction de la vie intellectuelle.

II. — *Comment remédier à cette double matérialisation.*

Elle provient en grande partie de la séparation de la vie intellectuelle et de la vie intérieure. Il importe, sans les confondre, de les unir, en les distinguant,

selon l'exemple donné par les grands Docteurs de l'Église, spécialement par saint Thomas. Rappelons qu'aucun des grands théologiens ne peut recevoir le titre de Docteur de l'Église sans être canonisé, la simple béatification ne suffit pas. Cette union d'une sainteté tout à fait éminente et d'une science exceptionnelle rend saint Thomas très supérieur au Bienheureux Albert le Grand, saint Bonaventure à Duns Scot, saint François de Sales à Rodriguez, saint Alphonse de Liguori aux meilleurs casuistes de son temps.

Pour bien comprendre tout ce que doit être cette union de la vie intellectuelle et de la vie intérieure, il faudrait avoir profondément médité la vie d'un saint Augustin ou d'un saint Thomas.

Cette union, remarquons-le, était à certains égards beaucoup plus difficile pour saint Thomas d'Aquin que pour la plupart des religieux des anciens Ordres. Une vie intellectuelle plus intense et plus absorbante lui était demandée, il devait donc avoir une vie intérieure plus profonde, pour que l'équilibre ne soit pas compromis et l'harmonie de l'âme détruite.

Généralement, avant le XIIIe siècle, les religieux ne se livraient guère à l'étude qu'en vue de la piété et de la contemplation. Pour mieux comprendre l'office divin, ils se nourrissaient de l'Écriture, des commentaires des Pères, de saint Augustin en particulier, sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Saint Thomas conserva certes tout ce qu'il y avait d'excellent en cette étude fait dans le recueillement, et qui se convertit en oraison et contemplation selon la gradation traditionnelle, bien connue : *lectio*, *cogitatio*, *studium*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio* (1).

(1) Cf. II^a II^ae, q. 180, a. 3.

Mais le disciple d'Albert le Grand, qui avait à défendre contre Siger de Brabant et les averroïstes les vérités naturelles de la religion, comme la Création, la Providence, l'immortalité de l'âme et les mystères surnaturels, qui d'autre part devait maintenir les légitimes exigences de la raison contre un fidéisme qui se donnait pour la tradition, était obligé de se livrer à une étude assidue et proprement scientifique de la philosophie, du sens littéral de l'Écriture, de la doctrine des Pères et des théologiens. Il dit même au début de sa Somme qu'à son époque l'étudiant en théologie était dérouté devant la quantité de matériaux et d'opinions dont il devait prendre connaissance. De ces matériaux, saint Thomas fit un édifice doctrinal dont on n'a pas cessé d'admirer l'ordre, l'unité, l'élévation et la profondeur, si bien que Léon XIII dit dans son Encyclique *Æterni Patris* qu'il semble presque impossible que l'humaine raison éclairée par la foi s'élève plus haut.

Pour faire cette unité, il ne s'agissait pas précisément de trouver des idées nouvelles. La perfection de la connaissance ne vient point formellement du nombre des idées, les anges inférieurs en ont beaucoup plus que ceux des hiérarchies supérieures ; Dieu n'en a qu'une : son Verbe éternel. Il s'agissait de discerner dans la doctrine des philosophes et dans celle des théologiens les idées mères qu'il faut mettre en un vigoureux relief pour qu'elles se subordonnent toutes les autres. Cela n'est possible que par une lumière, *lumen intellectuale*, qui vienne éclairer et mettre la vie là où il n'y a encore que matériaux juxtaposés (1).

(1) Cf. I^a, q. 106, a. 1, ad 2 ; q. 12, a. 13 ; II^a II^ae, q. 173, a. 2.

Quelle est cette lumière et peut-on l'entretenir en soi et la faire rayonner sans une vie intérieure intense, une humilité profonde, une prière continuelle ?

Cette lumière est triple : celle de la droite raison, celle de la foi infuse, celle des dons du Saint-Esprit qui perfectionnent l'intelligence.

La lumière naturelle de l'intelligence, saint Thomas la reçut certainement à un degré très élevé. Sans doute les âmes humaines sont spécifiquement égales, mais elles sont individuellement inégales, comme les organismes qu'elles informent. De même que l'âme sensitive du lion, qui informe un corps plus parfait que que celui du ver de terre, est supérieure à l'âme sensitive de ce ver, ainsi, toutes proportions gardées dans les limites de la même espèce, l'âme d'un homme de génie, servie par un organisme plus délicat, mieux adapté à la vie intellectuelle, est individuellement supérieure en elle-même et dans ses facultés à celle d'un homme vulgaire. Saint Thomas la reçut donc cette lumière naturelle de l'intelligence, à un degré très élevé.

Cette intelligence naturelle de l'homme est spécifiquement la dernière de toutes, très inférieure à celle des anges, et, même dans un baptisé, les suites du péché originel et de nos péchés personnels l'inclinent à l'erreur. Que d'égarements intellectuels provenant de l'amour-propre, de l'orgueil, de la vanité, de l'ambition, de secrètes jalousies plus ou moins conscientes ! Une vie intérieure profonde, qui discipline les passions et les moindres mouvements de la volonté, est une très grande sauvegarde, elle nous préserve au moins indirectement de bien des erreurs, et contribue grandement à conserver pure en nous la lumière de

la droite raison. C'est une des grandes causes de l'équilibre parfait que nous admirons chez saint Thomas ; en particulier sa profonde humilité dut lui valoir beaucoup de lumière même dans l'ordre naturel.

La lumière infuse de la foi, *lumen infusum fidei,* est, malgré son obscurité, supérieure à la force naturelle non seulement des plus grands génies, mais encore des intelligences angéliques les plus hautes. C'est un trésor surnaturel auquel nous ne pensons pas assez. Cette lumière infuse se trouve à des degrés très divers dans les âmes chrétiennes. Non seulement tel chrétien croit explicitement plus de vérités révélées qu'un autre moins instruit, mais la foi peut être beaucoup plus intense et vive en celui-ci qu'en celui-là. Notre-Seigneur dit un jour à Pierre : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté? » (Matth., XIV), tandis qu'il dit à la Chananénne : « Femme, ta foi est grande » (Matth., XV). Et saint Thomas explique lui-même (1) qu'à ce point de vue, non de l'extension, mais de l'intensité, « la foi est plus grande, soit à raison d'une plus parfaite certitude du côté de l'intelligence, soit, du côté de la volonté, à raison d'une plus grande promptitude, dévotion et confiance ». C'est ainsi que la communion quotidienne, augmentant en nous la grâce sanctifiante et les vertus infuses, augmente notre foi. Quelle devait être la foi de saint Thomas, lui qui avait entendu cette parole de Notre-Seigneur : « Tu as bien écrit de moi, Thomas », et celle ci de Marie : « Soyez sans crainte, votre doctrine est sûre, votre vie sans tache, votre salut certain » ? Après avoir donné en théologie une très large place à la raison, il se refusa toujours à

(1) IIa IIae, q. 5, a. 4.

amoindrir en quoi que ce soit les mystères surnaturels, par exemple celui de la prédestination et de la grâce; et l'on peut dire de lui ce que sainte Thérèse a dit d'elle-même, qu'il croyait avec une dévotion et une adoration plus profonde aux mystères les plus obscurs, sachant bien que cette obscurité ne venait que d'une trop grande lumière.

Il y a enfin la lumière des dons du Saint-Esprit, qui perfectionnent l'intelligence, surtout celle du don de sagesse qui nous permet dès-ici bas de contempler toutes choses en Dieu, cause première et fin ultime, et de pressentir l'harmonie des divines perfections dans la Déité. Mais que d'obstacles en nous à ce plein épanouissement des dons, lorsque nous sommes préoccupés des choses du monde ou de nous-mêmes! Quelle humilité, pureté de cœur et simplicité il faudrait pour être habituellement et de plus en plus docile aux divines inspirations! L'union au Christ doit nous y conduire. Lorsque saint Bonaventure demandait à son ami : « Où donc puisez-vous cette science surhumaine! » saint Thomas pouvait lui répondre en lui montrant le crucifix : « Dans ce livre, j'ai plus appris que dans tous les autres. » C'est le Christ qui lui avait donné ce degré très éminent de sagesse, qui lui dévoilait les harmonies des mystères et de la vie de nos âmes.

Il voyait si bien la nécessité de cette lumière d'en haut que pour l'obtenir il jeûnait, passait ses nuits en oraison, allait simplement mettre sa tête près de la porte du Tabernacle, en demandant à Notre-Seigneur la solution de ses difficultés. A la fin, sa contemplation était si haute que tout ce qu'il avait écrit lui semblait de la paille, qu'il ne pouvait plus dicter, et son désir de voir Dieu était tel qu'il ne pensait plus guère qu'à

cette vision immédiate où il n'y aurait plus aucune idée créée entre l'essence divine et son intelligence.

A ces grâces éminentes s'en joignaient d'autres vraiment extraordinaires, de l'ordre des grâces *gratis datae*, particulièrement celle appelée par saint Paul *sermo sapientiae*; et plusieurs fois saint Paul lui-même vint lui expliquer les paroles les plus profondes de ses Épîtres, pour que l'intelligence sûre en soit gardée.

Ainsi, par la vie de saint Thomas, nous voyons comment Dieu veille sur sa science, la théologie, qui est le commentaire de sa Parole sacrée.

C'est cette triple lumière, trésor de l'intelligence, qui donna à saint Thomas de voir clair dans les matériaux accumulés avant lui. Il vit que l'idée d'être doit devenir de plus en plus le soleil de la philosophie, puisque la philosophie première a pour objet l'être en tant qu'être, où nous percevons les premiers principes. Il comprit que toute la théologie doit s'éclairer à l'idée de Dieu, Premier Être, Auteur du salut, et que, notre libre arbitre ne pouvant et ne faisant rien de bien sans Dieu, le juste ne peut se glorifier en lui-même, mais doit au Seigneur toute gloire. Saint Thomas s'est tellement perdu dans la Vérité, que sa personnalité disparaît en quelque sorte pour faire place à la lumière qu'il a mission de nous donner. Il a réalisé à sa manière ce que disait saint Jean-Baptiste : « Il faut qu'il croisse et moi que je diminue » (Jean, III, 30).

*
* *

Cette triple lumière nous l'avons reçue à un degré moindre, mais elle est bien en nous. Comment l'entretenir, la préserver de ce qui l'obscurcirait, com-

ment la rendre plus intense, pour que Dieu soit glorifié, les âmes éclairées? Pour cela il faut unir très intimement l'étude et la piété.

La vraie piété orientée vers la contemplation n'est pas indispensable pour l'étude de la physique, de la mathématique, de la philologie, elle est extrêmement utile pour l'étude de la sagesse. Elle détruira en nous la curiosité, nous élèvera au-dessus de l'activité naturelle en nous faisant travailler non pour nous-mêmes mais pour Dieu. Elle détruira en nous la vaine gloire, l'orgueil intellectuel, en nous faisant attendre de Dieu la lumière, en nous rendant plus dociles aux autorités constituées par Lui pour nous guider. Nous nous rappellerons que, comme le dit Léon XIII, « pour avoir profondément vénéré » les Pères et les saints Docteurs qui l'ont précédé, saint Thomas « a hérité en quelque manière de leur intelligence à tous ».

La vie d'oraison nous empêchera de suivre les courants contre lesquels il faut réagir. Elle nous inspirera même aversion et horreur pour tout ce qui tend à appauvrir et à fausser la Parole de Dieu. Elle nous défendra dans l'étude contre les dangers d'une spécialisation qui deviendrait toute matérielle. Elle nous remettra perpétuellement devant les yeux les plus grands mystères de la foi, la lumière de Dieu qui éclaire tout et nous fait participer à sa sagesse. Elle nous préservera de la lassitude et de la paresse intellectuelle, et mettra vraiment notre intelligence au service de Dieu. Servir la Vérité qui est le Christ, c'est particulièrement nécessaire aujourd'hui pour le salut de l'intelligence, et pour réparer l'offense faite à Dieu par l'athéisme ou l'agnosticisme de tant d'esprits responsables à des degrés très divers du voile qu'ils ont sur les yeux.

En retour, l'étude ainsi faite est d'un grand secours pour la vie spirituelle. Elle préserve la piété du sentimentalisme, car elle apprend à mieux distinguer l'intelligence et l'imagination, la volonté et la sensibilité; elle peut même dans une mesure suppléer à certaines des purifications passives des sens dont parle saint Jean de la Croix. Elle nous apprend aussi, par le travail pénible qu'elle exige, qu'il faut aussi pour la vie intérieure abnégation et patience dans l'épreuve.

L'étude de la doctrine sacrée nous remet constamment en face du grand précepte de la charité, nous montre que l'amour de Dieu est le principe de l'amour du prochain, et que l'ordre de la charité ne doit pas être interverti. Elle nous dispose enfin à la contemplation en nous faisant apprécier de plus en plus cette divine sagesse dont il est dit : « Elle est un trésor infini pour les hommes, et ceux qui en ont usé sont devenus les amis de Dieu... Avec elle me sont venus tous les biens et je ne savais pas qu'elle était leur mère... Comme je l'ai cherchée pour l'amour d'elle seule et que je l'ai apprise sans arrière-pensée, j'en fais part aux autres sans envie, et je ne cache point les richesses qu'elle renferme : *Quam sine fictione didici et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo* » (Sagesse, VII).

Il nous reste à montrer, par manière de confirmation, comment cette divine contemplation s'obtient beaucoup plus facilement d'habitude par une grande dévotion à Marie médiatrice, qui conduit les humbles à l'intimité du Christ, comme lui-même, présent dans l'Eucharistie, les conduit au Père.

ARTICLE IV

La contemplation et l'Eucharistie a l'école de la B^se^ Vierge, Mère de Dieu.

Comme il y a trois degrés dans la charité et dans le don de sagesse, suivant que le chrétien est commençant, progressant, ou parfait, ainsi il y a trois degrés dans la dévotion à Marie. Ils sont fort bien décrits par le Bienheureux Grignion de Montfort dans son beau livre *La Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, où le saint nous montre les rapports intimes de cette dévotion avec la contemplation et l'union divine.

Plusieurs se font illusion qui prétendent parvenir à l'union à Dieu sans recourir constamment à Notre-Seigneur Jésus-Christ; ils ne parviennent guère qu'à une connaissance philosophique, abstraite de Dieu, non pas à la connaissance savoureuse et vivante du don de sagesse; parfois ils s'endorment dans la somnolence des quiétistes qui voulaient aussi atteindre l'union divine sans la médiation de Jésus-Christ.

Une autre erreur, qui fut celle des protestants, est de vouloir aller à Notre-Seigneur sans recourir à Marie. Le B. Grignion de Montfort dit à ce sujet : « Même des Docteurs parmi les catholiques, qui, faisant profession d'enseigner aux autres les vérités, ne vous connaissent pas, ni votre sainte Mère, si ce n'est d'une manière spéculative, sèche, stérile et indifférente. Ces messieurs ne parlent que rarement de votre

sainte Mère et de la dévotion qu'on lui doit avoir, parce qu'ils craignent, disent-ils, qu'on en abuse, qu'on ne vous fasse injure en honorant trop votre sainte Mère. S'ils entendent parler... de cette dévotion à Marie, d'une manière tendre, forte et persuasive, comme d'un moyen assuré sans illusion, d'un chemin court sans danger, d'une voie immaculée sans imperfection, et d'un *secret merveilleux*, *pour vous trouver* et *vous aimer parfaitement*, ils se récrient... et donnent mille fausses raisons pour prouver qu'il ne faut pas tant parler de la Sainte Vierge... ... Eux-mêmes, s'ils parlent de la dévotion qui lui est due..., c'est moins pour l'établir que pour détruire les abus qu'on en fait... (1) » Ils semblent croire, est-il dit ailleurs, que « Marie soit un empêchement pour arriver à l'union divine (2) ».

Le Bienheureux montre, au contraire, que toute l'influence de Marie médiatrice consiste à nous conduire à l'intimité du Christ, comme l'influence du Christ nous conduit à l'intimité du Père. Il y a un grand orgueil à vouloir se passer du recours constant aux deux grands médiateurs que Dieu nous a donnés à cause de notre faiblesse.

Marie, Mère de Dieu, atteint, par cette maternité divine, les frontières de la divinité, et touche à l'ordre d'Union hypostatique; aussi lui devons-nous un culte d'hyperdulie, supérieur à celui dû aux saints, et immédiatement au-dessous du culte de latrie dû à Dieu et au Verbe fait chair. La plénitude initiale de grâce,

(1) *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, ch. II, a. 1, § 1 p. 46.

(2) *Ibid.*, ch. IV, a. 5, p. 131.

que reçut la Mère de Dieu dès l'instant de sa conception immaculée, était supérieure à la grâce de tous les saints et de tous les anges réunis, comme le diamant vaut plus à lui seul que toutes les autres pierres précieuses. Et depuis ce premier instant jusqu'à la mort de la Vierge, ce trésor initial de grâce n'a cessé de grandir en elle, selon un progrès uniformément accéléré; car chaque acte de charité, plus fervent que le précédent, doublait en quelque sorte ce trésor, selon une accélération analogue à celle de la chute des corps. Les corps tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent davantage du centre qui les attire : de même les âmes se portent vers Dieu d'autant plus vite qu'elles sont plus près de Lui ou plus attirées par Lui.

Marie est aussi notre mère par son union au sacrifice de la Croix; elle nous a mérité d'un mérite de convenance, *de congruo*, toutes les grâces que le Christ nous a méritées au sens strict *de condigno*; et maintenant elle ne cesse de nous les distribuer. Comme elle est ainsi la médiatrice voulue par Dieu pour toutes les âmes, on s'explique que sans une grande union à Marie on ne peut arriver à une union intime avec Notre-Seigneur et à une parfaite fidélité au Saint-Esprit (1).

Au premier degré, ou chez les commençants, la dévotion à la Sainte Vierge consiste à la prier de temps en temps, en l'honorant comme la Mère de Dieu, à bien dire l'Angélus par exemple, et à recourir à elle pour triompher des tentations. Ainsi font beaucoup de chrétiens qui s'acquittent de leurs devoirs, en évitant le péché mortel, et en agissant plus par amour que par crainte.

(1) *Ibid.*, ch. 1, a. 3 fin, p. 27.

Un deuxième degré consiste à avoir pour la Sainte Vierge des sentiments plus parfaits d'estime, d'amour, de confiance, de vénération ; on prend par exemple l'habitude de réciter chaque jour le chapelet ou même le rosaire, en méditant les mystères joyeux, douloureux et glorieux, ce qui nous familiarise de plus en plus avec la vie de notre divin Modèle et de sa sainte Mère.

Un troisième degré consiste à se donner tout entier à Marie, en se consacrant à elle, pour être par elle pleinement au Christ. Ses fidèles serviteurs lui donnent leurs biens extérieurs pour qu'elle les préserve de tout attachement aux choses terrestres et leur inspire d'en faire le meilleur usage. Ils lui donnent leur corps et leurs sens, pour qu'elle les conserve dans une parfaite pureté. Ils lui consacrent leur âme, leurs facultés, leurs vertus, leurs mérites, et tous leurs biens spirituels présents et futurs.

Ce qui dans nos bonnes œuvres est incommunicable à d'autres, c'est-à-dire les mérites proprement dits, il convient de l'offrir à Marie, pour qu'elle nous le conserve, le fasse fructifier, et le fasse pleinement revivre, si nous venions à le perdre, en nous obtenant la grâce d'une fervente contrition.

Ce qui dans nos bonnes œuvres est communicable aux autres âmes, on le lui offre pour qu'elle en fasse bénéficier selon son bon plaisir les âmes les moins éclairées, ou les plus affligées et délaissées. Ce qui dans nos bonnes œuvres est communicable, c'est le mérite de convenance (*de congruo*), c'est la prière, c'est la satisfaction, ce sont les indulgences qu'on peut gagner. Offrir tout cela à Notre-Seigneur, par Marie, c'est entrer plus profondément dans le grand mystère

de la Communion des Saints, c'est participer de plus en plus à la vie du corps mystique dont le Christ Jésus est la tête.

C'est aussi un chemin aisé, court, parfait et assuré pour arriver à l'union intime avec Notre-Seigneur, présent dans l'Eucharistie (1). C'est un chemin plus facile, car, dit notre Bienheureux (2), « on peut, à la vérité, arriver à l'union divine par d'autres chemins; mais ce sera par beaucoup plus de croix et de morts étranges, et avec beaucoup plus de difficultés, que nous ne vaincrons que difficilement. Il faudra passer par des nuits obscures, par des combats et des agonies étranges..., mais par le chemin de Marie on passe plus doucement et plus tranquillement... Il est bien vrai que les plus fidèles serviteurs de la sainte Vierge, étant ses plus grands favoris, reçoivent d'elle les plus grandes grâces et faveurs du ciel, qui sont les croix; mais... ils les portent avec plus de facilité, de mérite et de gloire,... parce que cette bonne Mère... confit toutes ces croix qu'elle leur taille dans l'onction du pur amour (3) ».

Marie, chose étrange, rend la croix plus facile à porter et l'épreuve plus méritoire. C'est plus facile parce qu'elle nous soutient de sa mansuétude, c'est plus méritoire parce qu'elle nous obtient la grâce d'agir avec plus d'amour, or c'est la charité qui est le principe du mérite. La Mère de Dieu méritait plus par les actes les plus faciles que tous les martyrs ensemble au milieu de leurs tourments, parce qu'elle mettait dans

(1) Cf. B. Grignion de Montfort, *op. cit.*, ibid., ch. iv, a. 5, p. 131.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, ch. iv, a. 5, p. 119, 121.

ces actes très simples une charité supérieure à la leur.

Ce chemin étant plus facile, on y marche plus promptement. On avance plus en peu de temps de soumission parfaite à Marie que dans des années entières d'appui sur soi-même (1) ; sous la direction de celle à qui le Verbe de Dieu fait chair a obéi, on marche à pas de géants (2). C'est enfin un chemin sûr, où l'on est plus que partout ailleurs préservé des illusions de l'imagination, du sentimentalisme, et de celles du démon. Dans la subordination des causes qui nous transmettent la grâce, la Sainte Vierge a son influence propre, elle calme notre sensibilité, pour disposer la partie supérieure de l'âme à recevoir avec plus de fruit l'action de l'humanité du Christ et celle même de Dieu.

*
* *

C'est pourquoi à l'école de la Bienheureuse Vierge, Mère de Dieu, on avancera beaucoup plus vite dans la contemplation des mystères du Christ, médiateur. Elle nous obtiendra, si nous la lui demandons, une intelligence toujours plus profonde des sept paroles prononcées par Jésus mourant, elle nous fera pénétrer le mystère de la Croix qui se perpétue sur l'autel pendant la sainte Messe. Elle nous révélera toute la grandeur du Sacerdoce du Christ, et tous les trésors cachés pour nous dans l'Eucharistie.

Sans avoir en effet jamais reçu le caractère sacerdotal, elle reçut la plénitude de l'esprit du sacerdoce, qui est l'esprit du Christ s'offrant pour nous sur la

(1) *Ibid.*, p. 122.
(2) *Ibib.*

Croix, et continuant toujours à intercéder pour nous du haut du ciel, spécialement pendant la célébration incessante des messes qui se disent à la surface de la terre. Pensons à ce que devait être la messe célébrée par saint Jean devant Marie, qui revivait alors le sacrifice de la Croix, toujours gravé au fond de son cœur. Pensons à ce que devait être la communion de la sainte Vierge, dont l'âme se portait vers Dieu avec un élan d'amour surnaturel, qu'aucune faute vénielle ne retarda jamais, et qui à chaque minute devenait plus intense et plus généreux. L'âme de la Vierge est ainsi comme un diamant très pur qui reçoit tous les rayons et tous les feux de la grâce pour les faire arriver jusqu'à nous.

Demandons-lui de nous obtenir l'intelligence profonde du mystère de l'Eucharistie, de l'acte de dilection suprême par lequel le Christ médiateur s'est rendu substantiellement présent sous ces apparences pour rester toujours avec nous, pour perpétuer son sacrifice jusqu'à la fin des temps et nous en appliquer incessamment les fruits. Alors cette médiation du Christ ainsi comprise nous conduira vraiment à l'intimité des Personnes divines qui habitent en nous.

En particulier à l'école de la Bienheureuse Vierge nous comprendrons le très grand enseignement de l'Eucharistie comme sacrement et comme sacrifice : Notre-Seigneur se donnant à nous en nourriture veut surtout augmenter notre charité, en rendant nos cœurs de plus en plus semblables au sien. Et comme *la sainte communion est une* PARTICIPATION *au sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel*, par elle Notre-Seigneur veut nous faire *participer toujours davantage aux sentiments les plus profonds de son Cœur de Prêtre et de Victime.* C'est l'incorporation intime et progressive au Christ, tête

de l'Église. Marie communia douloureusement au sacrifice de la Croix sur le Calvaire, et cette douleur subsistait encore, unie à une joie très pure et très haute, lorsqu'elle recevait la sainte communion des mains de saint Jean. On s'explique ainsi certaines communions douloureuses, qui unissent profondément certaines âmes au Cœur du Christ, Prêtre et Hostie ; c'est la prière et la grande souffrance du Christ qui passe par ces âmes, comme dans les membres très chers de son corps mystique. Le souverain Médiateur les associe au grand mystère de la Rédemption, ou à sa vie douloureuse, avant de les faire participer à sa vie glorieuse dans le ciel.

Pour avoir cette intelligence savoureuse de la Médiation du Christ, de la valeur infinie de ses mérites, il convient de méditer souvent la Messe du Sacré-Cœur, et celle récemment approuvée du Cœur Eucharistique de Jésus, qui a précisément pour but de rendre grâce pour l'acte de dilection suprême par lequel Jésus nous a donné l'Eucharistie. Les plus belles des invocations contenues dans les Litanies du Cœur Eucharistique nous montrent ce que doit être pour nous la contemplation de ce mystère, qui doit, par une ascension incessante, nous conduire à la contemplation du mystère suprême, celui de la sainte Trinité (1).

Pour faire entendre ce que devrait être cette contemplation chez le chrétien vraiment fidèle au Saint-Esprit, nous publierons ici un fragment d'un beau commentaire des Litanies du Cœur Eucharistique, écrit, depuis assez longtemps, lorsque cette prière commença à se répandre, par une sainte âme qu'une

(1) Cf. M. Bernadot, O. P., *De l'Eucharistie à la Trinité.*

parfaite abnégation conduisit à une grande intimité avec le Cœur du Maître.

*
* *

Élévations sur le Cœur Eucharistique de Jésus

(FRAGMENTS)

« Cœur pressé de nous exaucer »

Jésus notre Médiateur auprès de son Père

I

Savoir vouloir et savoir attendre sont la marque d'une grande force et d'une grande sagesse. La mesure d'un désir est en rapport avec l'ardeur du cœur qui l'éprouvé; et si ce désir est dans l'ordre, il s'accroît de son excellence. D'après cela, on peut comprendre quelle est la force des désirs de Jésus par rapport à nous, et quelle inqualifiable violence est faite à son Cœur quand notre force d'inertie annule son vouloir de nous accorder ce qu'il sait nous être nécessaire; il pourrait nous obliger à le vouloir, mais c'est alors qu'il s'impose d'attendre que nous ayons voulu. — Est-ce à dire que notre inertie a une puissance supérieure à la volonté de Dieu pour lui faire obstacle? Non certes, rien ne résiste à la volonté divine quand elle est absolue, mais celle qu'il daigne exprimer comme un *désir* n'est qu'une volonté relative à la liberté que lui-même nous a laissée. Toutefois, ce royal désir n'en est pas moins un ordre pour le sujet docile; refuser de s'y conformer serait une révolte.

II

Jésus. — Mon désir est d'être votre Médiateur. « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le don-

nera (1). » « Demandez et vous recevrez (2). » Vous ne demandez pas assez. La flèche lancée vers son but, l'éclair qui sillonne la nue ne sont pas aussi rapides que l'élan de mon Cœur offrant à mon Père la supplication pure. Hier je voulais bien attendre, aujourd'hui je veux me hâter, « car il se fait tard, le jour est sur son déclin (3) ». Vos jours sont comptés et le temps presse, car il passe; vous l'avez perdu à me faire attendre : regagnez-le et avancez maintenant. Les besoins sont grands : les âmes se perdent, l'Église souffre, je reste méconnu et mon Père est offensé : la charité me presse, il faut que la charité de la terre appelle la charité du ciel, il faut que la misère implore la miséricorde. Je suis pressé comme on l'est dans l'angoisse du cœur devant le péril imminent de ceux qu'on aime : envoyez donc vers moi vos plus pressantes supplications. Je suis le seul intercesseur près de mon Père, ne l'oubliez pas, le seul être parmi vous capable de lui offrir une prière digne de lui, parce que je suis « l'Homme-Dieu », « l'homme sans reproche, pressé d'intercéder pour le peuple, présentant le bouclier de son ministère avec vos supplications pour détourner la colère du Seigneur (4) ». C'est pour cela que je me suis placé entre la terre et le ciel dans les tabernacles de l'Eucharistie, adorateur en votre nom et médiateur près de mon Père ; que votre supplication soit *instante*, *confiante*, *persévérante* et *désintéressée*.

III

L'âme. — Le Cœur Eucharistique de Jésus voudrait répandre sur nous des trésors de grâce, mais il *veut* que nous les désirions, il *veut* que nous les demandions, il veut que nous veuillions les recevoir et y coopérer. Son amour brûle de se communiquer. Jésus a les mains pleines et il ne sait où laisser tomber les trésors qu'elles contiennent, parce que nos âmes sont fermées et nos

(1) Joan., XIV, 23.
(2) Matth., VII, 7.
(3) Luc, XXIV, 29.
(4) Sap., XVIII, 21.

cœurs remplis d'affections étrangères ou d'attachement à nous-mêmes; nous allons même quelquefois jusqu'à craindre de recevoir des grâces qui nous demanderaient plus de fidélité! Votre charité, cependant, ô Jésus, se montre de plus en plus pressante; après nous avoir *suppliés* de venir, après avoir été *patient* à nous attendre, vous nous dites une parole encore plus touchante : « *Je suis pressé de vous exaucer.* » Qu'est-ce à dire, hélas! quand, loin de vous adresser d'ardentes supplications, nous ne sommes peut-être pas même des « hommes de désir (1). » Ah! Seigneur, quelle misère n'est pas la nôtre! voyez; nous n'avons pas seulement conscience de nos vrais besoins! Seigneur, apprenez-nous à demander! ô Esprit de lumière, venez gémir en nous ce « gémissement inénarrable (2) » qui est la prière que le Fils entend, que le Père exauce. O Père, « tirez-moi »; ô Fils, mon médiateur, mon protecteur, ma force, ma vie vivante, tirez-moi aussi, tirez-moi de moi-même, car c'est en moi que sont mes plus dangereux ennemis; descendez dans les profondeurs inconnues de cet abîme où sont ces ennemis trop aimés avec qui je pactise contre vous, et délivrez-moi, malgré moi-même, peut-être; faites-moi un rempart de votre corps sacré, un bouclier de votre Cœur Eucharistique. N'est-ce pas là précisément votre ministère d'amour dans les attributions de la divine Eucharistie? Je me livre enfin à vous, me voilà, Seigneur, que voulez que je fasse? Vous laisser faire, peut-être? Eh bien! et puisque c'est moi-même qu'il faut vaincre d'abord, prenez le glaive à deux tranchants, séparez mon âme charnelle de mon âme spirituelle, ma volonté bonne de ma volonté mauvaise. Ce glaive, c'est votre amour « fort comme la mort », qui seul peut immoler la nature à la grâce et combler vos désirs en même temps que les miens; mais cet amour même, faites, Seigneur, que je le comprenne, que je le désire, que je sache le demander avec une volonté si vraie que je l'obtienne enfin. Exaucez donc, Dieu tout-puissant, la voix par laquelle j'ai crié vers vous, la voix de votre fils bien-aimé dans l'Eucharistie, et « ayez pitié de nous ».

(1) Dan., IX, 23.
(2) Rom., VIII, 26.

*
* *

« Cœur silencieux voulant parler aux âmes »

Jésus désire qu'on l'écoute et qu'on adhère à lui.

I

Quelle est cette apparente contradiction? un silence qui *veut parler*? — Le silence, ordinairement, ne dit qu'une chose, c'est qu'on ne veut rien dire; il est bien, quelquefois, la plus éloquente expression d'un sentiment profond de l'âme, mais cette éloquence n'est que transitoire et ne constitue pas un entretien propre à instruire et à toucher des âmes. Ce prodige ne peut appartenir qu'à la puissance divine. En effet, quelle autre langue pourrait être la langue de Dieu?... C'est dans le silence que les Anges s'entendent avec sa Majesté; et aussi que les Saints ici-bas traitent avec Elle : « Ma bouche est sans paroles devant vous et mon silence vous parle. » Mais s'il est un lieu ici-bas où le Cœur de Dieu se répand sans bruit de paroles, c'est bien dans le Sacrement de son amour; aussi, pour nous initier à ce merveilleux langage, le Cœur Eucharistique de Jésus y convie les âmes : car, de même que les autres langues, celle-ci ne s'apprend que par l'usage.

II

Jésus. — « Je mènerai l'âme dans la solitude, et là je lui parlerai au cœur (1). » — Je ne suis pas dans le bruit. Je me tais quand l'impie me brave, quand des mains ou des lèvres sacrilèges profanent mon corps sacré, parce que ma parole serait alors « une flèche aiguë (2) », tandis que mes anathèmes sont contenus dans ma « patience éternelle ». Mais je parle à ceux qui me cherchent, et ceux-là me trouvent, « ils entendent ma voix (3) ». O brebis fidèle, toi qui sais me répondre quand je dis : « Viens »; et toi

(1) Osée, XI, 14.
(2) Ps., CXIX, 4.
(3) Joan., X, 27.

qui entends mais ne viens pas toujours, je m'adresse à vous aujourd'hui; apprenez à *écouter*. Mais quelle est cette solitude où je vous conduis pour entendre le doux murmure du langage du ciel? c'est le tabernacle du Sauveur, l'éloignement du monde, l'oubli des créatures, l'apaisement des passions, l'absence de tout milieu entre vos âmes et mon esprit d'amour. Recueillez-vous et faites silence au moins « une demi-heure (1) », et puis encore après, car si j'allais vous parler, moi, le Seigneur votre Dieu, et que vous ne m'entendissiez pas !!! Donc, soyez aux écoutes de mon *Cœur silencieux dans l'Eucharistie* qui veut parler à vos âmes. — Mais il ne suffit pas d'écouter, il faut *adhérer* : ma parole est pénétrante, elle descend avec suavité dans le fond de l'être pour le vivifier; c'est un acte, elle fait ce qu'elle dit : adhérez à cet acte, correspondez à la grâce. Mon Père dans son éternel silence a prononcé en lui-même une éternelle parole, son *Verbe*, splendeur de sa substance : *Jesus splendor Patris*, et vous avez adhéré au Verbe en croyant en moi. Et moi, j'ai conçu dans mon Cœur une parole que j'ai dite à la fraction du pain : « *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus* : Ceci est mon corps, ceci est mon sang (2). » Cette parole sacrée, oh! n'est-elle pas le rayonnement voilé de ma propre substance? Adhérez à mon Sacrement, ô mes bien-aimés, en vous nourrissant de ce pain et en adorant avec transport le Cœur de Celui qui vous l'a donnée. Ah! puissent les artères de votre cœur adhérer à ce Cœur même! Alors vous réaliserez mon désir le plus ardent et celui de mon Père : « que vous soyez *un* avec moi et par moi en Lui », per *eumdem Christum Dominum nostrum*.

III

L'âme. — Jésus-Christ est la parole intérieure du Père, et quand il s'est revêtu de notre nature pour exercer au dehors le ministère de la parole extérieure, il n'a pas perdu pour cela cette qualité de parole intérieure qui demeure dans le sein du Père, mais qui s'in-

(1) Apoc., VIII, 1.
(2) Marc., XIV, 24.

sinue dans les cœurs en illuminant tout homme venant en ce monde (1). Vous ne faites plus entendre, Seigneur, la parole extérieure qui a retenti dans la Judée où vous avez passé en faisant le bien, mais vos discours ont été recueillis et nous en possédons les trésors.

Maintenant vous êtes rentré dans le silence de la majesté divine, vous ne parlez plus qu'à votre Père et dans son auguste langage. Et pourtant, ô Jésus, dans votre demeure eucharistique, placée entre le ciel et la terre comme la tente d'un voyageur à la fois divin et humain, vous nous dites que là encore vous voulez nous parler : que direz-vous donc, ô mon Seigneur, quand vous avez tout dit? Ah! la parole que vous donnez ici, c'est l'intelligence et l'amour de tous ces enseignements donnés dans le passé, c'est la parole « esprit et vie », la parole intime de votre Cœur. O Jésus! combien dois-je être attentif au dedans et au dehors, à la prédication comme à la lecture de l'Évangile, et combien dois-je ouvrir l'oreille de mon cœur à cette douce insinuation de la vérité qui se fait entendre sans articuler de paroles, mais qui d'un seul trait entre dans l'âme. O Jésus! j'écoute : « Parlez, luisez, éclairez, tonnez, échauffez, fondez les cœurs! (2) »

*
* *

« Cœur maître des secrets de l'union divine »

Jésus désire que les âmes lui soient intimement unies.

I

C'est un Maître, *magister* : il enseigne; c'est un Maître encore, *possessor* : il possède, il a de grands biens; et enfin il est Maître, *dominator* : il commande à tous. Ce Maître est-il enflé de sa science? est-il possesseur égoïste? est-il autoritaire, despote? Non, car ce Maître, c'est l'amour même, à la fois *science*, *don* et *com-*

(1) Cf. Bossuet, *Elévations*, 61e jour.
(2) Bossuet, *Elév.*, 61e jour.

mandement. Comme il doit être doux d'écouter ses leçons, de recevoir de son abondance, d'obéir à ses ordres, et d'obtenir ce qu'on souhaite, sachant que son désir est de donner !

II

Jésus. — C'est vous, Père saint, qui avez dit ces paroles : « Voilà mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances, écoutez-le (1). » Écoutez-moi donc *ici*, non plus au Thabor, mais sur cet autel où, de mon tabernacle, je possède, enseigne et donne le secret de cette douce union. Que vous dirai-je, à vous, chères âmes, qui me demandez ces secrets que je désire vous révéler et que vous-même cherchez à votre insu quand vous cherchez instinctivement le bonheur, parce que le bonheur parfait c'est tout le bien et que cette plénitude se trouve seulement dans l'union intime avec celui qui la possède et veut bien la donner. Donc, vous qui désirez connaître ce qui est entre mon Père et moi, soyez un en nous « comme mon Père est en moi et moi en Lui (2) ». Mais venez à moi d'abord, car je suis la voie ; venez au saint Tabernacle où je fais ma résidence, où je suis établi docteur, maître ou dispensateur des richesses de mon Père avec lequel je ne fais qu'un. Mais, comment vous dire dans un autre langage que celui des anges les séraphiques mystères de ce bonheur suprême dont vous pouvez dès ce monde recevoir l'avant-goût ? et ce langage, le comprendrez-vous ? Il semble doux, car il est tout amour ; mais il est dur à entendre, parce qu'il exclut l'esprit raisonneur et confond le superbe ; l'amour ne raisonne pas, il enseigne sans discours, puisque son enseignement est d'aimer. « Aimer de tout son esprit », c'est cela : c'est le réduire au silence pour l'*amour* de Dieu. Ici, l'amour donne l'intelligence, c'est la science du cœur. Si donc vous voulez entrer dans ces ineffables secrets, abîmez vos raisonnements dans la foi, et la charité vous obtiendra la lumière. Voilà en quoi consiste le secret de la sainte union sur la terre comme dans le ciel ; apportez-y seulement un

(1) Matth., XVII, 5.
(2) Joan., XVII, 31.

cœur simple ou désireux de l'être, le silence de l'humilité avec la persévérance du désir, et bientôt vous saurez tout par une heureuse expérience. La science qui cherche autrement les secrets de Dieu peut apporter des jouissances à l'intelligence, mais comme la science humaine a des bornes, le plaisir qu'elle donne reste incomplet, il en résulte qu'elle creuse la vie ou « enfle le cœur », et un cœur vide ou un cœur enflé est un cœur malade qui ne saurait goûter la paix. « Priez donc le Très-Haut, afin qu'il vous conduise dans les droits chemins de la vérité (1). »

*
* *

Arriver, regarder le Tabernacle, se mettre à genoux et y rester. Faire silence, écouter et entendre la parole du Christ : « Viens ! » Le courant s'établit et on voit. C'est comme si tous les obstacles s'écartaient, de l'âme aux saintes espèces, du cœur au Cœur de l'Hostie. C'est un doux moment, mais il ne peut pas durer longtemps. Les distractions se pressent et détournent cent fois la pensée qui sans cesse se retourne. Mais la volonté est fixée, et malgré ces évolutions continuelles, le Cœur Eucharistique est satisfait ; il importe peu que je le sois d'ailleurs. L'infidélité consiste à se lasser de cette poursuite et à quitter avant le temps ou à chercher un autre moyen plus facile de s'unir au bon Dieu, comme serait une lecture ou des aspirations. Il faut rester là, regardant Notre-Seigneur. Que vois-je ? rien vraiment ; et pourtant il est bien vrai que je regarde quelque chose et que c'est Dieu que je regarde. — Et si je persévère à regarder, à tendre, à aimer, à repousser doucement l'obstacle, à laisser tomber, à laisser le démon se lasser sans lui donner prise, eh bien, mon âme se sent entrer dans une autre vie sans être le moins du monde enlevée à la vie présente. C'est quelquefois une plénitude infinie — d'autres fois un vide encore plus rempli de Dieu — un bain de silence et d'infini. — Rien d'aperçu pour l'ordinaire, rien de distinct. C'est toujours un désert où l'on ne voit pas le foyer

(1) Eccl., XXXVII, 19.

de lumière, mais une blanche clarté dans cette immense clarté qui semble être la capacité d'un *tout* au milieu duquel je nage et qui me remplit.

Ce que Jésus veut être pour nous dans son Cœur Eucharistique, c'est la *voie,* comme Il est la *vie* quand on le reçoit, comme Il est la *vérité* quand on le *regarde, Voie pour mener à Dieu son Père dans ses infinies perfections.*

L'état d'abandon qui nous porte à nous perdre en Dieu ne doit pas nous faire oublier la Sainte Humanité du Christ, à laquelle nous devons tout. Jésus est resté là, exprès pour être le véhicule de nos âmes entre la terre et le ciel. Il est comme le *Dieu du temps,* entre l'homme et l'éternité, le chemin direct, unique pour aller au Père...

... Aussi, dit-il : *Viens!* je suis en toi, mais sors de toi avec moi et *allons* à mon Père. — Où? plus haut, mais sans effort, parce que tu es avec moi; *là,* sans monter, sans creuser, sans chercher; là dans cet océan où tu flottes, imprégnée de Lui comme l'éponge tombée du rocher dans la mer.

Quand l'éponge encore attachée à la branche est baignée par le flot, elle est dans l'Océan, et l'Océan est en elle. Elle peut se retourner en soi et dire : *Il est là.* Mais arrachée et lancée au large, c'est la même chose et c'est plus.

Ce qui l'entraîne, c'est le flot, parce que le flot mène à l'océan avec lequel il est un et dans lequel il va se confondre, entraînant la petite éponge à laquelle il dit : Viens ! et elle va, pleine de lui, se jeter encore plus en lui, où il y a plus d'espace et plus d'eau..., se perdant et se dispersant en lui pour devenir comme une même chose avec lui à force d'être diminuée, réduite en atome, et de disparaître!...

Un jour j'ai ramassé sur la grève une éponge desséchée qui était encore embarrassée de son morceau d'épine. J'ai pensé que c'était l'obstacle qui l'avait arrêtée aux cailloux du rivage et qui l'avait empêchée de suivre le flot; j'ai vu là mon image.

ARTICLE V

L'Accord des Maîtres
sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse

La doctrine que nous avons exposée, surtout selon saint Thomas et saint Jean de la Croix, est pleinement conforme à la Tradition. Déjà le caractère de ces deux grands Maîtres nous en est une preuve, le premier s'attachant à nous donner une synthèse spéculative des données de l'Écriture et de la Tradition, le second appliquant ces principes pour montrer tout ce que doit être. dans une âme vraiment fidèle, le progrès des vertus théologales et des dons correspondants.

Il est facile d'établir que l'enseignement des autres grands Maîtres traditionnels est bien dans la même ligne. Il s'est produit, sans doute, au XVIIe et au XVIIIe siècle, quelque déviation chez des auteurs secondaires (1), mais de plus en plus on revient de tous côtés à la doctrine qui était auparavant communément reçue et qui a toujours conservé pour elle les plus grandes autorités.

Dans l'histoire de la théologie mystique, qu'il va bientôt publier, Mgr Martin Grabmann, de l'Université de Munich, aboutit aux mêmes conclusions que nous et confirme sur bien des points ce qu'a déjà montré M. le chanoine Saudreau dans son abrégé de l'histoire de la mystique catholique, qui a pour titre : *La Vie d'union à Dieu d'après les grands Maî-*

(1) Cf. *supra*, p. 21 à 23.

tres de la spiritualité, 3e édition, 1921. Nous renvoyons à cet ouvrage qui expose la doctrine mystique des Pères grecs et latins, et celle des principaux maîtres qui ont écrit du XIIIe au XIXe siècle.

Nous suivrons un ordre moins chronologique, et, après avoir noté les points essentiels de la doctrine des Pères, nous considérerons la question qui nous occupe dans la spiritualité des Ordres anciens, dans la mystique dominicaine, dans la mystique franciscaine, dans celle du Carmel, continuée par saint François de Sales, et enfin chez les spirituels de la Compagnie de Jésus.

*
* *

Enseignement des Pères Grecs.

A la suite du psalmiste, de l'Évangile, de saint Jean et de saint Paul (1), les Pères Grecs ont souvent parlé de la connaissance supérieure de Dieu que Lui-même communique aux cœurs purs et que les raisonnements humains sont impuissants à procurer. Le Saint-Esprit, selon eux, l'accorde généralement aux parfaits, et cette douce lumière de vie sanctifie l'âme en l'éclairant sur l'infinie grandeur de Dieu. Celui qui a reçu cette grâce éminente est devenu un contemplatif, saintement indifférent aux choses de la terre, presque toujours uni à Dieu par la prière et par l'amour.

Telle est en particulier la doctrine de Clément d'Alexandrie, qui distingue déjà trois degrés dans la vie spirituelle, les débutants, les progressants et les parfaits ; ces derniers, selon lui, reçoivent généralement le don de la contemplation, uni à une haute charité (2). Clément se donne d'ailleurs comme l'écho de la Tradition apostolique (3). Même ensei-

(1) Cf. *supra*, Introduction, fin.
(2) *Stromates*, VI, 8, 9, 12 ; V, 11, 12 ; VII, 7 ; IV, 3, 23.
(3) *Stromates*, I, 50.

gnement chez Origène (1), saint Athanase (2), saint Macaire (3).

Saint Basile dit aussi dans la préface de son livre sur les Constitutions monastiques : « L'œil de l'âme, l'orsqu'il est devenu pur et sans ombre, contemple les choses divines, grâce à la lumière d'en haut qui le remplit abondamment sans le rassasier... Après avoir soutenu de pénibles combats et avoir réussi à dégager l'esprit, malgré l'union étroite de celui-ci avec la matière, du mélange des passions sensibles, il devient capable de s'entretenir avec Dieu... Celui qui est arrivé à cet état ne doit plus permettre aux vapeurs des viles passions de troubler et de couvrir d'un voile épais le regard de son âme et de lui faire perdre ainsi la spirituelle et divine contemplation. » Saint Basile s'exprime de même dans son explication des Psaumes xxxii et xliv, et dans son homélie sur la foi (n° 1).

Saint Grégoire de Nysse ne parle pas autrement dans la vie de Moïse, là où il décrit comment le prophète fut élevé à la contemplation de *Celui qui est* et comment à son exemple nous devons nous détacher des créatures et vivre du Christ, pour être « admis à la contemplation de la nature divine ». C'est là, dit-il, une victoire sur l'ennemi, qui ne s'obtient que par la croix, et en purifiant son intelligence de tout ce qui est sensible et matériel. Souvent il appelle cette contemplation *théologie*, au sens de « théologie mystique infuse ou expérimentale », comme on dira plus tard.

Saint Éphrem voit aussi dans la contemplation infuse le privilège de la vie parfaite : « Lorsque nous aurons surmonté nos passions, détruit en nous toute affection naturelle et vidé notre esprit de toute préoccupation, alors le Saint-Esprit, trouvant notre âme dans le repos et communiquant à notre intelligence une puissance nouvelle, mettra la lumière dans nos cœurs, comme on allume une lampe pourvue déjà de mèche et d'huile... Donc, avant toutes choses, disposons nos âmes à la réception de la lumière

(1) *Contra Celsum*, VI, 19; *in Cant.* Prolog. et l. IV.

(2) *Oratio contra Gentes*, initio.

(3) *Lettre* à ses disciples. Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1920, art. de Dom Wilmart.

divine ; et rendons-nous de la sorte dignes des dons de Dieu » (*De Virtute*, cap. x).

Saint Grégoire de Nazianze dit de même : « Purifions-nous d'abord... rendons-nous semblables à Dieu ; alors nous recevrons la lumière du Verbe, nous le garderons au dedans de nous, et nous le ferons briller aux yeux des autres » (*Oratio*, xxxix, n°s 9, 10).

Au Ve siècle, Saint Diadoque, qui était évêque de Photique, en Épire, composa un *Traité de la Perfection* (1), qui a pour but d'amener l'âme à la contemplation et à l'amour mystique. Au début, ch. i, il montre bien le rapport de la contemplation avec les vertus théologales et avec l'inspiration du Saint-Esprit : « Toute contemplation spirituelle suppose et requiert la foi, l'espérance et la charité, surtout la charité ; ces vertus y conduisent. La foi et l'espérance en effet apprennent à mépriser les choses visibles, mais la charité unit à Dieu ; elle cherche à connaître par un certain sens spirituel Celui qui est l'Être invisible. » — « Il est, dit-il (*ibid.*, ch. 25), *un sens spirituel que l'âme reçoit du Saint-Esprit*, que ceux-là seuls connaissent qui renoncent aux plaisirs de cette vie. » — « Ce sens spirituel est un *goût parfait*, qui donne le discernement des choses... Quand l'âme a renoncé à la prudence de la chair, elle peut sentir, sans se tromper, les consolations du Saint-Esprit, selon cette parole de Dieu : « *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* » (*ibid.*, ch. 30). — « Nous disons que l'on peut, quand on a bien purifié son âme, sentir Dieu par un goût de consolations divines, qui ne peut s'expliquer ; mais non pas que Dieu se rende visible, puisque, comme le dit saint Paul, nous marchons ici-bas par la foi et non par la vue, II Cor. v, 7 » (*ibid.*, ch. 36 ; item, ch. 75). — « *Tous les dons divins sont précieux, ... mais aucun n'enflamme nos cœurs et ne nous porte à aimer le Dieu de toute bonté comme le don de la théologie* (mystique, ou contemplation)... Ce don fait que nous renonçons volontiers à toutes les amitiés du siècle et que, reje-

(1) Publié par Weis-Liebersdorf, Leipsig, Teubner, 1912. — Cf. Saudreau, *Vie d'union à Dieu d'après les grands maîtres*, 3e éd. 1921, p. 52.

tant les convoitises mauvaises, nous estimons, plus que nous ne pouvons le dire, les trésors des paroles divines. Il éclaire notre esprit et change pour ainsi dire la nature de nos âmes, en leur communiquant des propriétés angéliques. *C'est là, frères bien-aimés, le don que nous devons souhaiter, et auquel nous devons nous disposer*. C'est un don admirable : par lui nous nous élevons à la contemplation universelle, nous sommes affranchis de toute sollicitude, remplis d'ineffables lumières, nourris de la parole divine; par lui, pour tout dire, l'âme est vouée à une union inséparable avec le Verbe de Dieu » (*ibid.*, ch. 67). — « Il faut connaître cet amour ardent que le Saint-Esprit met au cœur, et arriver à le posséder » (ch. 74).

Saint Diadoque note, ch. 13, que *l'amour uni à la contemplation peut s'ignorer lui-même* : « J'ai connu quelqu'un qui pleurait de ne pouvoir aimer Dieu comme il l'aurait voulu; il l'aimait tellement qu'il aspirait constamment vers Lui, ne désirant que la gloire divine et n'étant comme rien à ses propres yeux. » — « Celui qui aime Dieu par le sens du cœur... en arrive à se perdre de vue, étant tout transformé par l'amour qu'il a pour son Dieu » (ch. 14).

Aux ch. 16, 69, 85, 90, de ce même Traité, saint Diadoque a bien noté les *consolations sensibles* du début de la vie spirituelle, suivies de la *période d'aridité*, appelée plus tard nuit des sens par saint Jean de la Croix. Il indique les phases suivantes en disant : « Ceux qui avancent vers la perfection peuvent fréquemment goûter Dieu ; mais le goûter pleinement, cela est réservé à ceux chez qui tout ce qui est mortel a fait place à ce qui est la vie elle-même » (ch. 90). Ces derniers mots désignent l'effet de ce qu'on appellera plus tard les purifications passives de l'esprit. C'est de ces *purifications* qu'il est parlé au ch. 85 du même Traité : « Le Seigneur permet au démon de lancer ses traits jusqu'au fond de cette âme, afin de l'amener à chercher Dieu avec plus de ferveur et d'humble soumission... Quand celui qui soutient le bon combat pratique bien toutes les vertus et se détache de tout, ne voulant plus rien posséder, alors la grâce pénètre plus avant, embrase l'âme tout entière d'un feu d'amour très ardent. » Ainsi se complète la doctrine des

trois phases de la vie spirituelle déjà distinguées par Clément d'Alexandrie.

Ces phases apparaissent plus clairement encore chez Denys, qui parle sans cesse de *la purification*, de *l'illumination* et de *la vie unitive* ou parfaite. Comme il le montre dans *la Hiérarchie céleste*, c. III, 2, 3, la subordination des créatures a pour but de les assimiler à Dieu et de les unir à Lui : « L'ordre hiérarchique demande que les uns purifient et que les autres soient purifiés, que les uns illuminent et que les autres soient illuminés, que les uns perfectionnent et que les autres soient perfectionnés; ainsi chacun aura sa manière d'imiter Dieu. Il semble nécessaire que ceux qu'on purifie en arrivent à n'avoir plus rien qui ait besoin d'expiation, que ceux qu'on illumine resplendissent de la divine clarté pour s'élever avec les chastes yeux de l'intelligence à la puissance et à l'habitude de la contemplation; enfin que ceux qu'on perfectionne, une fois exempts d'imperfections, participent (de plus en plus) à la science sanctifiante de vérités sacrées manifestées aux contemplatifs » (*ibid.*). Chez ces derniers l'amour de Dieu qui les saisit les ravit hors d'eux-mêmes, c'est le prélude de la vision du ciel (*Noms divins*, IV, 12, 13). Et comme Dieu est infiniment supérieur à toutes les idées que nous pouvons nous faire de lui, « il y a une connaissance de Lui, qui résulte d'une sublime ignorance, et nous est donnée dans une incompréhensible union; c'est lorsque l'âme, quittant toutes choses et s'oubliant elle-même, est plongée dans les flots de la gloire divine et s'éclaire parmi les splendides abîmes de la sagesse insondable » (*Noms divins*, VII, 3).

Selon Denys, Dieu a coutume d'accorder cette grâce de la contemplation aux âmes bien disposées qui la demandent par une prière à la fois très humble et très confiante; il montre admirablement comment se doivent concilier ici l'humilité et la magnanimité : « Dieu élève autant que possible à la contemplation, à sa communion, à sa ressemblance les pieuses intelligences qui, se précipitant vers Lui avec une respectueuse ardeur, n'ambitionnent pas dans un mouvement de fol orgueil plus de lumière qu'il ne leur en fut

départi et ne succombent pas non plus à la tentation d'un honteux relâchement, mais qui, sans hésitation et sans inconstance, s'attachent à la clarté illuminatrice et avec un amour proportionné à leurs lumières, pleines d'un religieux respect, prennent prudemment et saintement leur vol vers la sublimité. » (*Noms divins*, I, 2.) C'est ainsi que Denys commence sa *Théologie mystique*, ch. II, par une prière pour obtenir la grâce de la contemplation : « Trinité supra-essentielle, très divine, souverainement bonne, guide des chrétiens dans la sagesse sacrée, conduisez-nous à cette hauteur sublime qui échappe à toute démonstration et dépasse toute lumière. » Mais pour obtenir cette grâce, il faut vivre dans le détachement, l'humilité et l'amour de Dieu (*ibid.*, I, 3).

On voit par là que la voie unitive, dont parle Denys, est d'ordre mystique, et qu'elle est ici-bas le prélude normal de la vie éternelle. Cette même conclusion se dégage non moins clairement des textes du même auteur que nous avons cités plus haut, pp. 205, 206, 397-400.

Au VIIe siècle, SAINT MAXIME, qui souffrit héroïquement pour la foi, composa plusieurs écrits où il montre que le terme de la vie spirituelle est le plein détachement et le parfait amour, qui s'exerce dans la contemplation. La crainte est le commencement de la sagesse, qui vient de Dieu; du don de sagesse procède la contemplation, qui conduit à la charité parfaite et à l'union divine (1). « Celui qui est purifié est éclairé et mérite de pénétrer dans le sanctuaire plus intime et d'y jouir des embrassements du Verbe (2). » — « *La contemplation procède d'une illumination du Saint-Esprit* », elle est très supérieure au raisonnement (3). « Elle exige une âme affranchie de toute attache..., elle suppose non seulement le renoncement aux péchés et aux sentiments

(1) Cf. Patrol. grecq., t. XC, col. 1217, *Cent.*, I, 94, et col. 1276, n° 38 (sur le don de sagesse).

(2) *Ibid.*, col. 1089; *Cent.* I, n° 16. Item, col. 1417, n° 80.

(3) *Ibid.*, col. 1209, n° 73; 1217, 1424; 1377, n° 69; 1384, n° 82; 1356, n° 18.

naturels, mais aussi l'élimination des images sensibles (1). » « *Le plein détachement (apatheia) fait de l'âme un pur miroir où Dieu lui-même se reflète* (2) »; c'est ainsi qu'on arrive à la perfection de l'amour de Dieu. — *La lumière de la contemplation nous est donnée dans la mesure de nos dispositions :* « A chacun Dieu se fait connaître selon l'idée que l'on se fait de Lui; à ceux qui par leurs saints désirs s'élèvent au-dessus de tout ce qui est matière et dont toutes les facultés d'un même élan se sont tournées vers Dieu, Il se montre comme le Dieu un et trine, et leur fait connaître d'une manière mystique et qu'Il est et ce qu'Il est (3). »

Saint Maxime montre longuement la *supériorité de la vie contemplative sur la vie active*, qui lui est subordonnée comme un *moyen à une fin* (4). Il distingue trois degrés d'oraison, correspondant aux trois degrés de la vie spirituelle ou de la charité : « *La simple oraison* est comme le pain : elle réconforte les commençants; quand à l'oraison s'ajoute un peu de contemplation, elle est comme l'huile dont on s'humecte; enfin quand c'est *la pure contemplation*, elle est comme un vin de saveur exquise qui met hors d'eux-mêmes ceux qui le boivent (5). »

Mais avant cette *contemplation* « *comparable à la terre promise* », il y a une « oraison simplifiée, qui est comme la manne du désert », oraison obscure et calme, qui dispose à recevoir plus abondamment la lumière divine (6).

Saint Maxime enfin a bien noté *les rudes épreuves que doivent subir les contemplatifs*, le creuset par lequel ils doivent passer pour être pleinement purifiés, et la lutte qu'ils ont à livrer contre le démon pour être définitivement affermis dans l'amour de Dieu (7). Préparée par le détachement, la contemplation ensuite le favorise, et nous garde dans le souvenir de Dieu : « Prions donc toujours le Seigneur que son salutaire souvenir nous demeure présent à l'esprit (8). » L'ami de saint Maxime, Thalassius, abbé en Lybie, enseignait la même doctrine (9).

(1) *Ibid.*, col. 1245 et 1421. — (2) *Ibid.*, col. 1356, n° 17. — (3) *Ibid.*, col. 1220, n° 95. — (4) *Ibid.*, col. 1433, 1436 ss., 1440, 1445, 1449. — (5) *Ibid.*, col. 1441, n° 176. — (6) *Ibid.*, col. 1421, n° 92, 1437, 1441. — (7) *Ibid.*, col. 1215, n° 88. — (8) *Ibid.*, col. 1245. — (9) Cf. Saudreau, *op. cit.*, p. 77.

Au VIIIe siècle SAINT JEAN DAMASCÈNE dit aussi que la contemplation infuse est généralement accordée aux parfaits : « Celui qui est parvenu au plus haut degré de l'amour, sortant en quelque façon de lui-même, découvre Celui qui ne peut être vu ; prenant son essor au-dessus de ce nuage des sens qui arrête le regard de l'esprit, et s'établissant dans la paix, il fixe son regard sur le Soleil de justice et jouit de ce spectacle dont il ne peut se lasser (1). » — « C'est un trésor qui ne sera pas ravi, d'être parvenu par la pratique généreuse des vertus à la contemplation du Créateur (2). »

Cette contemplation surnaturelle, qui procède du don de sagesse, est donc bien, selon les Pères Grecs, dans la voie normale de la sainteté, elle accompagne ordinairement la charité parfaite, principe de l'union divine, et doit être comme elle l'objet de nos aspirations et de nos prières.

*
* *

Enseignement des Pères latins

Les Pères de l'Église latine ne sont pas moins nets, en particulier saint Augustin et saint Grégoire le Grand.

SAINT AMBROISE voit dans le passage du Cantique, I, I : « Osculetur me osculo oris sui », l'expression du *légitime désir de la contemplation* : « l'âme s'élevant au-dessus de son corps, renonçant à tous les plaisirs des sens... et se dépouillant de toutes les vaines sollicitudes du siècle, *demande avec instance à être favorisée du don de la présence divine... de la lumière surnaturelle,...* gage d'amour... qui comble de joie (3). » Cette contemplation surnaturelle est accordée généralement aux parfaits, car, dit saint Ambroise : « *Au troisième degré* (de la vie spirituelle) *l'âme est devenue parfaite, le Verbe peut se tourner vers elle, pencher sur elle*

(1) *De transfigur. Dom.*, 10.
(2) *De virt. et vit.* — Voir la doctrine de S. Jean Damascène sur le Saint-Esprit, sa présence en nous, et ses dons.
(3) *De Isaac et anima*, ch. III, n° 8.

sa tête et se reposer en sa bien-aimée (1). » — « Bien qu'elle ne Le voie pas, elle reconnaît, par ses sens intimes, l'odeur de la Divinité; voilà ce qui arrive d'ordinaire à l'âme vraiment fidèle : *Quod patiuntur plerumque qui bene credunt,* Elle est soudain remplie des doux parfums de la grâce, et elle comprend que *Celui qu'elle désire lui fait sentir sa présence* : Le voici, dit-elle, Celui que je réclame et après qui je soupire (2). »

Saint Augustin a développé cette doctrine, comme nous l'avons exposé plus haut p. 207-209; en particulier dans son livre *De quantitate animae*, c. 33, il décrit trois degrés de la vie spirituelle déjà énumérés par Clément d'Alexandrie : 1° la lutte contre le péché, l'œuvre très difficile de la *purification...*; 2° *l'entrée dans la lumière*, qui n'est possible qu'à ceux qui sont purifiés...; 3° *la contemplation et l'union divine*, qui nous permet de jouir du souverain Bien. — Item *Soliloques*, I, c. 1, 12, 13.

Dans son Commentaire sur le Sermon sur la montagne (3), il explique cette ascension vers le sommet de la perfection chrétienne en suivant les *sept béatitudes et les sept dons du Saint-Esprit* : la crainte convient aux humbles, la piété aux doux, la science à ceux qui pleurent, la force à ceux qui ont faim et soif de justice, le conseil aux miséricordieux, l'intelligence aux cœurs purs, la sagesse aux pacifiques. Ainsi *les labeurs de la vie active préparent à la contemplation* (4), où l'âme purifiée jouit de la lumière divine, gage de la vie éternelle (5). Cette contemplation, qui procède du don de sagesse, est bien la contemplation infuse.

*
* *

Au Ve siècle, Cassien écrit dans ses *Conférences* les leçons de spiritualité qu'il avait reçues des Pères du désert. Ces

(1) *Ibid.*, ch. 8. — (2) In Ps. cxviii, sermo VI. — (3) *De Sermone Domini in monte*, l. I, c. 3 et 4. P. L., t. XXXIV, col. 1253-1255. — (4) *De Consensu Evangelistarum*, l. I, c. 5. P. L., t. XXXIV, col. 1045. — (5) *Enarr. in ps.* 33, v, 5, et *Confessions*, IX, 10, X, 40.

Conférences furent très longtemps le livre courant de lecture spirituelle. Dans la IXe et la Xe, il montre que le terme de la vie spirituelle ici-bas est la *contemplation divine* où il voit *l'exercice parfait de l'amour de Dieu*. On s'y prépare par la pratique des vertus : « Il faut jeter les fondements d'une humilité profonde..., établir ensuite toutes les autres vertus et empêcher son esprit de se dissiper par les pensées volages, afin que peu à peu il soit élevé à la contemplation de Dieu, *ita ut paulatim ad contemplationem Dei ac spiritualis intuitus incipiat sublimari* (1). » Ces termes montrent qu'il s'agit de la contemplation infuse, qui procède du don de sagesse. On l'obtient en disant souvent du fond du cœur : « Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina », c'est la pratique des oraisons jaculatoires qui conservent l'âme unie à Dieu (2). Après la prière qui demande le pardon des péchés commis, celle qui supplie pour obtenir une plus grande charité pour nous et le prochain, et après celle d'action de grâce (3), l'oraison finit par devenir « cette oraison toute de feu, que l'homme ne peut ni comprendre par sa pensée, ni exprimer par ses paroles (4). » « Elle se forme par la contemplation de Dieu seul et par l'ardeur d'une charité si embrasée, que l'âme, étant comme fondue et abîmée dans l'amour qu'elle a pour Dieu, et se jetant dans son sein pour s'y plonger et s'y perdre, Lui parle avec une familiarité toute divine et s'entretient librement avec Lui comme avec son Père. L'oraison que Jésus-Christ nous a prescrite, le *Pater*, nous marque dès le premier mot que *nous devons tendre à cet état*... Quand nous serons élevés et établis dans ce degré si sublime d'enfants de Dieu..., nous chercherons uniquement la gloire et l'honneur de notre Père (5). » Cette oraison s'accompagne parfois de ravissement (6). Elle a pour effet d'unir très étroitement l'âme à Dieu, ce qui réalise le désir du Sauveur : « *Qu'ils soient un en nous, comme vous, mon Père, et moi nous sommes un* (7). » C'est le but de toute la vie spirituelle, « *ainsi l'âme commence à goûter dans un vase d'argile les prémices*

(1) IXe *Conf.*, ch. 2. Item Xe *Conf.*, ch. 5. — (2) Xe *Conf.*, ch. 6, 7, 8, 9. — (3) IXe *Conf.*, ch. 8 ss. — (4) IXe *Conf.*, ch. 14. — (5) IXe *Conf.*, ch. 18. — (6) IXe *Conf.*, ch. 26, 30. — (7) Xe *Conf.*, ch. 6.

de la gloire qu'elle espère dans le ciel (1) ». Saint Thomas lisait très souvent Cassien, c'est la même doctrine sur la contemplation infuse qu'il a conservée partout où il parle du don de sagesse, dont le progrès accompagne celui de la charité.

Saint Grégoire le Grand au VIe siècle, gloire de l'Ordre bénédictin, continue la même tradition que Cassien, partout où il parle de la perfection chrétienne et de la contemplation. Saint Thomas et les autres Docteurs du Moyen Age invoquent souvent en cette question son autorité, et sainte Thérèse a annoté ses ouvrages qui étaient encore très lus au XVIe siècle.

Il admet la division des trois degrés de la vie spirituelle, classique chez les Pères Grecs, depuis Clément d'Alexandrie ; *le troisième degré, celui des parfaits, est la vie contemplative,* qui est symboliquement décrite dans *le Cantique des cantiques* (2). La contemplation dont il parle est infuse ; elle n'est pas le fruit de nos efforts, c'est un don gratuit dépendant du bon plaisir divin, mais on peut et on doit se disposer à recevoir ce don hautement désirable. « Parfois le Seigneur nous introduit dans cette lumineuse contemplation intérieure, parfois il nous laisse dans les ténèbres... *Il dépend de son bon plaisir et non de nos efforts que nous jouissions de ses lumières* (3). » « Cependant, si par nos efforts nous ne pouvons nous procurer ces faveurs de la grâce, elles ne nous seront jamais accordées, si nous ne nous appliquons avec le plus grand soin aux méditations, aux lectures quotidiennes, à la prière, et si nous n'approfondissons pas les vérités qui sont à notre portée (4). »

(1) X*e Conf.*, ch. 6. — (2) *Morales*, l. XXIV, ch. 11 ; l. XXII, ch. 20, n° 50 ; et *In Cant.* Proemium n° 9, et ch. 1, n° 5.

(3) *In I Reg.*, ch. II, n° 4. Des érudits ont mis en doute l'authenticité de ce commentaire et de celui sur le Cantique des cantiques, mais la doctrine qui s'y trouve est en parfaite harmonie avec les ouvrages incontestés de saint Grégoire. Voir en particulier sur le point qui nous occupe *Hom., III in Ez.* n° 10, où il est dit que la vie contemplative est une pure grâce, comme celle faite à l'esclave qui a servi six ans, lorsqu'on le déclare libre ou affranchi. Item *Morales*, l. V, ch. 32, n° 57 ; ch. 33, n° 58. Cf. *Saint Grégoire le Grand et l'Ordre bénédictin*, par Dom L. Lévêque, 1900, p. 56.

(4) In *I Reg.* ch. II, n° 8.

Dieu ne refuse pas d'habitude la grâce de la contemplation infuse aux âmes intérieures généreuses : « Si nous gardons ces vertus de foi, d'espérance et de charité dans toute leur pureté, nous monterons, grâce à elles, les hautes montagnes de la contemplation (1). » « *Percepta namque perfectione operis, ad contemplationem venitur* (2). » C'est le terme de la vie spirituelle.

Aussi doit-on vivement désirer cette faveur de la contemplation et la demander avec confiance, pour être plus uni à Dieu : « Le Seigneur a dit : *Celui qui garde mes paroles et s'y conforme, c'est celui-là qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et je me manifesterai à lui*. Le Seigneur promet donc de se manifester, mais seulement à ceux qui l'aiment, et Il ajoute qu'Il aime ceux qui gardent ses commandements, montrant clairement par là qu'Il n'accorde ses lumières de la secrète contemplation qu'en récompense d'une vie vertueuse (3). » « Quiconque a comme élargi son âme par les œuvres saintes doit encore la dilater par l'exercice intime de la contemplation (4). »

« *C'est aux humbles et aux obéissants que les secrets divins sont communiqués*; leur humilité leur obtient la grâce de la contemplation, que des prédicateurs, pleins d'eux-mêmes, perdent par leur orgueil (5). » La solitude du cœur y dispose (6) et l'oubli des choses sensibles (7).

C'est précisément parce que la contemplation exige ordinairement ces vertus parfaites, que les contemplatifs ne sont pas plus nombreux : « Parce que, dans la race humaine, ils sont bien peu nombreux, ceux qui, purifiés de toute souillure des convoitises terrestres, sont devenus capables, grâce à cette purification, d'entendre cette voix de l'Esprit-Saint, on appelle cette parole *la parole cachée* (Job, IV, 12); connue de quelques-uns, elle est, en effet, ignorée de la plus grande partie des hommes (8). »

(1) *In Cant.*, ch. II, n° 8. — (2) *Morales*, In Job, XXXI, v, 34, l. XXII, c. 16, n° 50 ; l. VIII, ch. 30. — (3) *In I Reg.*, l. III, ch. 4, n° 18 ; item l. V, ch. 4, n° 67, et *Hom. III, in Ezech.*, n° 9. — (4) *Morales*, l. VI, ch. 37. — (5) *In I Reg.*, l. II, ch. 4, n° 6 ; item l. III, ch. 4, n° 19 ; *in I Reg.*, ch. 2, n° 6. — (6) *Morales*, l. XXX, ch. 16. — (7) *Ibid.*, l. XXIII, ch. 20, n° 42 ; et *in Ezech.* l. II, Hom. II, n° 12 ; *in I Reg.*, ch. 2, n° 16. — (8) *Morales*, l. V, ch. 28, n° 50.

Comme la perfection chrétienne, *la contemplation n'est incompatible avec aucun état de vie* : « La grâce de la contemplation n'est pas un don accordé aux grands et refusé aux petits; elle est souvent accordée aux uns comme aux autres. Les gens retirés du monde en sont plus souvent favorisés; cependant il arrive parfois que les gens mariés la reçoivent. Il n'est, pour les âmes fidèles, aucune fonction qui soit incompatible avec la grâce de la contemplation; *tout homme vraiment intérieur peut être gratifié de ses lumières, et personne ne peut s'en glorifier comme d'un privilège extraordinaire* (1). » Toutes les âmes y sont appelées comme à la perfection qui les dispose à la vie éternelle (2). Cette contemplation donne parfois une sainte tristesse à la vue du péché, mais plus souvent la joie, en nous faisant goûter l'infinie bonté de Dieu : « l'âme obtient de temps à autre des *goûts intérieurs* d'une très grande suavité, et elle se sent toute renouvelée quand vient à passer soudain le souffle ardent de la grâce (3) »; ce sont les goûts dont parlera sainte Thérèse dans la IVe Demeure.

Saint Grégoire a noté aussi les douloureuses *purifications passives* que décrira plus tard saint Jean de la Croix : « Notre âme, tout d'abord éclairée sur son propre aveuglement, en conçoit une tristesse qui la consume et qui, comme un feu dévorant, détruit en elle toute rouille du péché... *Il faut que la douleur la purifie* et dissipe les ténèbres du mal, *pour qu'elle puisse être ensuite tout éclairée des rayons de l'infinie lumière... Plus elle approche de la vérité divine, plus elle s'en croit éloignée* (4). » — « Il arrive souvent que l'âme est *élevée par l'Esprit divin jusque dans les hauteurs*, et que cependant la *chair lui livre de pénibles assauts*... des représentations d'actions illicites se présentent à elle... *Il semble que le ciel et l'enfer soient resserrés là ensemble*, puisque la même âme se trouve à la fois éclairée des lumières de la contemplation et enténébrée par d'importunes tentations (5). » Cela arrive à ceux surtout qui sont le plus favorisés des dons de la contemplation. « Pour que celle-ci ne les enfle pas, la

(1) *In Ezech.*, l. II, Hom. v, nos 19 et 20. — (2) Cf. *Morales*, l. XXII, ch. 16, n° 36. — (3) *Mor.*, l. XXIII, ch. 20, n° 41 ss.; l. XXIV, ch. 6, n° 11. — (4) *Mor.*, l. XXIV, ch. 6, n° 11. — (5) *Mor.*, l. X, ch. 10, n° 17.

tentation les rabaisse, et la contemplation les relève pour que la tentation ne les abatte pas... Voyez Élie, il avait fait descendre le feu du ciel..., et cependant il suffit d'une femme pour le faire fuir au désert. Dans sa fuite un ange lui apparaît, le nourrit, lui annonce qu'un long chemin lui reste à parcourir, mais n'arrache pas de son cœur la terreur, car *cette faiblesse est pour le Prophète la sauvegarde de sa force* (1). »

Ces tentations accompagnent *l'action divine purificatrice qui semble dessécher les sens et l'esprit* : « Il est à remarquer que l'ange vaincu toucha Jacob au nerf de la cuisse, qui se dessécha aussitôt, et, à partir de ce moment, Jacob fut boiteux; c'est que le Seigneur tout-puissant, quand, grâce à nos désirs et aux efforts de notre intelligence, nous parvenons à Le connaître, *dessèche en nous toute affection sensuelle*; et si, auparavant, nous marchions avec deux pieds, cherchant Dieu et ne renonçant pas au siècle, dès que nous avons compris combien Dieu est aimable, nous n'avons plus qu'un pied valide, l'autre demeure boiteux; il faut que l'amour du monde s'affaiblisse pour que l'amour divin règne seul en nos âmes (2). »

La contemplation de la suprême vérité, à laquelle le Saint-Esprit élève d'ordinaire les parfaits (3), ne peut se prolonger longtemps, car le corps appesantit l'âme (4). Il faut alors descendre à la contemplation des créatures supérieures (5), et revenir aux œuvres de la vie active (6).

On trouve ainsi chez saint Grégoire un traité fort complet de la perfection et la contemplation.

Il a longuement parlé aussi des *rapports de la vie contemplative*, figurée par Rachel, *et de la vie active*, figurée par Lia (7).

« Plus une âme, dit-il, est favorisée de sublimes contemplations, plus elle est ardente et dévouée dans l'action. Ce n'est que chez les commençants et les imparfaits que l'une peut nuire à l'autre. Chez les parfaits cette lutte n'existe

(1) *In Ezech.*, l. II, Hom. II, n° 2 et 3. — (2) *Ibid.*, n° 13. — (3) *Mor.*, l. VIII, ch. 30. — (4) *Ibid.* et *Mor.*, l. V, ch. 32, n° 57, 58. — (5) *In I Reg.*, ch. 2, n° 15. — (6) *In Ezech.*, l. I. Hom. V, n° 12. — (7) *In I Reg.*, ch. 2, n° 10.

pas (1). » *Il convient d'unir ces deux formes de vie, active et contemplative.* Mais trop souvent « la contemplation est entravée, quand celui qui aspire à elle s'adonne sans mesure aux travaux de la vie active (2) ». Aussi doit-il se garder d'un empressement excessif, pour n'être pas blâmé, comme le fut Marthe dont la sollicitude allait jusqu'au trouble (3). Il ne faut pas perdre de vue Celui pour qui nous travaillons. « Voilà pourquoi le Maître et le Juge de nos œuvres nous dit : *une seule chose est nécessaire,* parce qu'Il veut que notre esprit, loin de dissiper ses efforts sur un grand nombre d'objets, se recueille dans le silence et le repos et s'élève alors de toutes ses forces à la contemplation du Souverain Bien (4). »

« Le Sauveur passait ses journées dans les villes, opérant des miracles, et les nuits sur la montagne occupé à prier... Par là il fait comprendre aux vrais prédicateurs... qu'ils doivent aller puiser dans la contemplation ce qu'ils reverseront ensuite dans l'âme de leurs frères par la prédication (5). » C'est bien la doctrine conservée par saint Thomas, et il est clair qu'il s'agit ici de la contemplation infuse, à laquelle le Saint-Esprit élève l'âme fidèle.

Les fruits de cette contemplation, ordinairement accordée aux parfaits, sont une profonde humilité, une grande force dans l'épreuve pour déjouer les ruses du démon, un parfait détachement et une ardente charité, qui anime toutes les autres vertus (6).

Cette doctrine mystique de saint Grégoire le Grand n'est pas moins élevée et profonde qu'elle est claire et pratique; on s'explique pourquoi il fut un des auteurs préférés du Moyen Age, qui se fit avec lui une très haute idée de la contemplation et de l'union à Dieu.

Au VIIIe siècle, SAINT BÈDE LE VÉNÉRABLE, expliquant, *in Luc.* X, le mot de Notre-Seigneur : « Une seule chose est

(1) *In I Reg.*, ch. 2, n° 10 — (2) *Ibid.*, n° 11. — (3) *In I Reg.*, l. V, ch. 4, n° 69. — (4) *Ibid.*, et *In Cantic.*, ch. 1, n° 8. — (5) *In Job.*, l. V, ch. 26; *Mor.*, l. VI, ch. 37, n° 56. Item *In I Reg.*, l. III, ch. 5, n° 30; l. IV, ch. 5, n° 30. — (6) Hom. VIII *in Ezech.*, n° 17; et *Mor.*, l. VI, ch. 37, n° 5; *in I Reg.*, l. II, ch. 1, n° 4.

nécessaire », écrit : « Cette seule chose nécessaire à l'homme est de demeurer toujours uni à Dieu... La théologie, c'est-à-dire la contemplation de Dieu, est donc la grâce unique et insigne, qui est préférable à tous les mérites, à toutes les vertus. » C'est en effet l'exercice éminent de l'amour de Dieu.

Au XIe siècle, SAINT PIERRE DAMIEN, qui a mérité le titre de Docteur de l'Église, enseigne, dans son traité *De la perfection des moines*, ch. VIII, que *la contemplation est comme la terre promise* à laquelle on arrive après beaucoup de luttes et de travaux : « Quand tous ces tracas et ces combats troublants cessent, alors l'esprit reçoit la grâce de la contemplation », c'est comme la moisson après les travaux qui l'ont préparée. « Jacob n'a pas, même un seul jour, travaillé dans le dessein d'obtenir Lia... *Il la toléra en vue de Rachel* », figure de la vie contemplative. « *Ainsi le chrétien accepte la vie laborieuse pour obtenir un jour la grâce de la contemplation et de l'union divine après laquelle il ne cesse de soupirer.* » (*ibid.*) — « Hélas! nous en voyons beaucoup, dans la maison de Laban, qui vivent dans une si grande torpeur et paresse spirituelle qu'ils ne désirent pas Rachel, si belle pourtant, et qu'ils ne s'abandonnent nullement à la vie laborieuse de Lia. Ce sont ceux qui, bien qu'habitant les monastères, ne cherchent pas, par une vie plus retirée et par de constantes prières, à obtenir la grâce de la contemplation et qui ne châtient pas leurs corps par les travaux et les jeûnes... Ils n'ont point en vue les fruits de la vie active et contemplative, mais ne cherchent qu'à satisfaire leurs caprices et suivre leur propre volonté » (*ibid.*, ch. X).

*
* *

La spiritualité dans les Ordres anciens

Par Ordres anciens nous entendons ceux institués avant le XIIIe siècle, les Bénédictins, les Cisterciens, les Chanoines réguliers comme ceux de Saint-Victor, les Chartreux.

Ce que nous avons dit de la doctrine de saint Grégoire le

Grand, un des plus glorieux fils de saint Benoît, nous donne déjà l'idée de la spiritualité bénédictine, et de la place qui y est faite à la contemplation. Comme le dit Dom Delatte, ce que les anciens appelaient avec SAINT BENOÎT (*Règle*, ch. 48) la *lectio divina*, « ce n'est ni la spéculation abstraite et froide, ni la simple curiosité humaine, ni une lecture superficielle ; c'est une recherche sérieuse, approfondie et persévérante de la vérité même. Elle est de la prière et de la tendresse. Elle s'appelle *lectio* et ce n'est que le premier degré de la série ascendante : *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio ;* mais saint Benoît savait bien que pour une âme loyale et courageuse, tous les autres degrés viendraient se surajouter à celui-là... La méthode d'oraison est simple et facile : s'oublier et vivre dans le recueillement habituel, tremper assidûment son âme dans la beauté même des mystères, s'intéresser à tous les aspects de l'économie surnaturelle, selon l'inspiration de cet Esprit de Dieu, qui seul peut nous apprendre à prier. Pendant seize siècles, les clercs, les religieux et les simples fidèles n'ont pas connu d'autre procédé pour communiquer avec Dieu que cette libre effusion de leur âme devant Lui, et cette *lectio divina* qui alimente la prière, la suppose, se confond presque avec elle (1) ».

Saint Thomas, qui reçut sa première formation des Bénédictins, a conservé cette gradation qui s'achève dans la contemplation : *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio* (2). Les degrés supérieurs de l'humilité énumérés par saint Benoît et ceux décrits plus tard par saint Anselme (aimer à être traité comme une personne méprisable) supposent cette contemplation de la grandeur de Dieu, qui nous donne une juste idée de notre misère (3).

DOM GUIGUES LE CHARTREUX (4) dit de même : « Tous les degrés de notre échelle se tiennent ensemble et ils dépendent l'un de l'autre. *La lecture* est le fondement, elle fournit

(1) *Commentaire de la Règle de saint Benoît.* — (2) IIa IIae, q. 180, a. 3.

(3) Cf. Saint Thomas, IIa IIae, q. 161, a. 6.

(4) Il fut probablement le cinquième prieur de la Grande-Chartreuse ; c'est à lui que le manuscrit de la Chartreuse de Cologne, *Scala claustralium*, attribue cet opuscule, qui fut longtemps attribué à saint Bernard.

la matière et nous engage à méditer. *La méditation* recherche avec soin ce qu'il faut désirer, elle creuse et met au jour le trésor souhaité; mais, incapable de le saisir, elle nous excite à prier. *La prière* (*oratio*), se dressant de toutes ses forces vers le Seigneur, demande le désirable trésor de la contemplation. Enfin *la contemplation* vient récompenser le travail de ses trois sœurs et enivrer de la douce rosée céleste l'âme altérée de Dieu... Elle dépasse tout le sentir et le savoir. C'est l'échelle des bienheureux (1). » La contemplation dont il est ici parlé n'est pas acquise par notre effort, mais infuse : la méditation est « incapable de la saisir » ; on la demande par la prière; elle est une récompense accordée par Dieu et une douce rosée céleste, qui dépasse tout le sentir et le savoir, « *quae exsuperat omnem sensum* », selon le mot de saint Paul.

Au XIIe siècle, SAINT BERNARD, dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, nous dit que *le couronnement de la vie spirituelle est dans l'union mystique qui s'obtient par la contemplation* : « Chanter ce cantique ou l'écouter n'est pas le privilège d'une âme jeune, novice ou récemment sortie du siècle; c'est le partage de celle qui a déjà vieilli, qui est instruite et avancée dans la perfection, si bien que d'elle on peut dire, qu'avec l'aide de Dieu *elle a atteint l'âge parfait*, et qu'elle est, si j'ose dire, parvenue à l'âge nubile, âge considéré par rapport aux mérites et non par rapport aux années de l'âme *devenue capable de s'unir au céleste Époux* (2). »

Le désir de la contemplation infuse est exprimé dès le premier verset du Cantique, comme l'avaient noté saint Ambroise et saint Grégoire : « *Osculetur me osculo oris sui* ».

Les commençants baisent les pieds du Christ en signe de repentir, les progressants baisent sa main, les parfaits seuls recoivent le baiser de la contemplation et l'union d'amour, dont parle le Cantique (3). Saint Bernard dit aux progressants, en leur parlant de cette faveur qu'il n'ont pas encore reçue : « Vous devez grandir en confiance à mesure que

(1) *L'Échelle du cloître*, ch. x. Item saint Bernard, *de Consideratione*, l. v, c. 3. — (2) *I Serm. In Cantic.*, n°s 11, 12. — (3) *Sermo* IV et IX.

vous grandissez en grâce. Ainsi *vous aimerez plus ardemment et vous demanderez avec plus d'assurance ce que vous sentez vous manquer*. Or, on ouvre à celui qui frappe. Aussi ce baiser supérieur, d'un si grand prix et d'une si admirable douceur, je crois que *Dieu ne le refusera pas à de pareilles dispositions* (1). »

De même, dans son traité *de Conversione*, ch. XII à XIV, saint Bernard promet au pécheur converti, s'il lutte et persévère, le repos de l'âme dans la paix divine que Dieu seul peut donner : « Là on goûte avec une sainte avidité les délices incomparables de l'amour, et désormais délivrée des ronces et des épines qui la déchiraient, l'âme que la bonté divine inonde de son onction, au sein d'une bonne conscience goûte les douceurs du repos... *C'est là le centuple qu'obtiennent dès ce monde ceux qui ont méprisé le monde*. N'attendez pas que mes discours vous en fassent comprendre tout le prix. *C'est l'Esprit seul qui le révèle*. Vous espérez en vain l'apprendre dans les livres; cherchez plutôt à l'éprouver... *C'est une sagesse* dont on ne connaît pas la valeur... C'est *une manne cachée*; c'est *un nom ineffable*, que tout homme ignore, hormis celui qui le reçoit. » Tous ces termes indiquent qu'il s'agit de la contemplation *infuse* et non acquise. De même ceux qui suivent : « Ce n'est pas l'étude, mais la grâce qui vous donne cette lumière... C'est *le trésor sacré*, ce sont *les perles de l'Évangile... C'est le murmure d'une voix céleste*, qui apprend un divin secret, caché aux prudents et aux sages, et découvert aux petits... Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, parce qu'ils seront rassasiés... *Y a-t-il quelqu'un parmi vous, mes frères, qui désire être rassasié* et voir ses souhaits accomplis? *Qu'il commence par avoir faim et soif de la justice*, il sera certain d'être rassasié... *Qu'il cherche à savourer, ne fût-ce qu'un moment, le goût de la justice, afin que par là il la désire de plus en plus et il mérite de plus en plus de l'obtenir*, selon ce qui est écrit : Celui qui me mange voudra me manger encore, celui qui me boit aura encore soif de moi. »

(1) *Sermo* III, n° 5.

L'humble et ardent désir de la contemplation infuse et de l'union mystique est admirablement décrit dans le *Sermon* IX, n° 1-3 : « *J'ai reçu au-delà de mes mérites, mais non au-delà de mes désirs. N'appelez pas, je vous prie,* « *présomption* » *l'ardeur de mon amour.* Le respect, il est vrai, proteste, mais l'affection l'emporte... Un amour ardent ne se laisse ni modérer par les conseils, ni comprimer par le respect, ni conduire par la raison. Je demande, je supplie, j'exige qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche. Déjà, dans mon amour pour Lui, je m'efforce de mener une vie pure et mortifiée; je m'applique à la lecture, je résiste à mes passions, je m'adonne à l'oraison, je me tiens en garde contre les tentations... Je crois vivre en paix avec mes frères... Je suis soumise à mes supérieurs... Je n'envie pas le bien d'autrui, je donne le mien et je me donne moi-même. Je mange mon pain à la sueur de mon front. Ces devoirs me sont devenus une habitude, je n'y cherche pas ma satisfaction..... *Plusieurs se plaignent de sécheresse, d'aridité, d'une sorte d'hébêtement de l'esprit* qui les rend incapables de pénétrer les choses de Dieu... Que font-ils alors, sinon soupirer après le baiser? Oui, *ils appellent, ils désirent l'esprit de sagesse et d'intelligence* : l'intelligence pour atteindre jusqu'à Dieu, la sagesse pour goûter ce que l'intelligence a saisi. »

Ces saints désirs, s'ils sont ardents, sont exaucés, est-il dit dans les Sermons XXXII, 2, et XLIX, 3; *mais ils sont trop rares les* « *hommes de désir* » qui soupirent, comme Daniel, après leur délivrance et la visite de Dieu. « La prière des justes pénètre les cieux; si comme un mendiant... vous révélez votre indigence par vos fréquents gémissements, j'ai confiance en Celui qui a dit : *Demandez et vous recevrez.* Si vous continuez à frapper, vous ne vous en retournerez pas les mains vides...; et lorsque vous serez revenu à nous..., la ferveur de votre cœur ne pourra taire la faveur dont vous aurez été comblé (1). »

« Toute âme, même chargée de péchés, même prise aux filets du vice, enfoncée dans la boue..., peut rentrer en elle-même, et non seulement respirer à l'espoir du pardon

(1) *Sermo* XLIX, 3.

et de la miséricorde, mais oser aspirer aux noces du Verbe, contracter, sans crainte, avec Dieu une alliance intime et porter le joug suave du Roi des anges. Que n'a-t-elle droit d'oser auprès de Celui dont elle porte l'image, et dont la ressemblance l'illustre? Peut-elle redouter la majesté, elle à qui son origine divine doit inspirer pleine confiance? » (1)

« Je ne crains pas, dit-elle, j'aime, et cette disposition ne serait pas en moi, si je n'étais aimée... *Je ne puis douter que je ne sois aimée d'une affection plus grande que la mienne.* Je ne redoute pas le visage de Celui dont j'ai senti l'amour. Et en quoi le craindrais-je? Il m'a cherchée en l'état où j'étais. Il m'a touchée. *Il m'a donné l'assurance que j'étais cherchée, comment ne pas répondre à ses recherches, puisque je réponds à son affection? S'irriterait-Il quand je le cherche, Lui qui, méprisé par moi, a feint de ne pas le voir?* » (2)

Cette contemplation infuse, pour saint Bernard, *est généralement accordée aux âmes détachées de leur volonté propre* et sans cesse occupées aux choses de Dieu. Elle suit normalement deux autres considérations qu'il appelle « dispensative » et « estimative ». « La première (qui part des sens), si elle n'a en vue celle-ci, sème beaucoup, mais ne recueille rien; *la seconde (qui est la méditation), si elle n'a point cette troisième pour but, chemine sans arriver jamais.* Ainsi les mets que la première apprête, que la seconde assaisonne, c'est la troisième qui les goûte (3)... » Cette troisième considération, dite spéculative (ou contemplative), est *infuse*, car, dit saint Bernard à ceux qui lui demandent d'expliquer en quoi elle consiste : « Vous me croyez capable d'expliquer ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce que le cœur n'a pu comprendre!... Ce qui est au-dessus de nous ne nous est pas enseigné par la parole, mais nous est révélé par l'Esprit. Ce que le langage ne saurait expliquer, il faut que la considération le cherche, que la prière le demande, que les œuvres le méritent, que la pureté l'obtienne (4)... »

L'apôtre surtout doit donner aux âmes de la plénitude de sa contemplation, autrement, dit saint Bernard, « *il est un simple canal et non un réservoir* »; il doit arriver à la richesse

(1) *Sermo* LXXXIII, 1, 2. — (2) *Sermo* LXXXIV. — (3) *De Consideratione*, l. V, c. II; item III, et XIV. — (4) *Ibid.*, c. III.

spirituelle, sans laquelle il ne peut faire que de maigres aumônes. Et c'est précisément la contemplation qui donne le zèle brûlant du salut des âmes (1). C'est bien ce que dira saint Thomas : la prédication de la parole de Dieu doit dériver « *ex plenitudine contemplationis* » (IIa IIae, 188, 6).

Mais cela suppose la pénitence, la prière des commençants et des progressants, les bonnes œuvres, l'imitation de Jésus-Christ à l'école de la sainte Vierge (2). Il faut renoncer au sensible, ne pas se laisser dominer par les images corporelles (3), mais s'en faire un marchepied pour s'élever aux choses invisibles (4), et par l'humanité du Christ venir à la contemplation de sa divinité (5).

Saint Bernard a souvent décrit l'union à Dieu, qui résulte de la contemplation infuse (6), et *les alternatives de présence et d'absence du Verbe, Époux de l'âme* (7). Il a même noté ce que saint Jean de la Croix appellera plus tard les nuits des sens et de l'esprit; il remarque que le contemplatif reçoit parfois de grandes lumières sur la redoutable justice de Dieu et qu'il en tremble d'épouvante (8). Puis le calme de Dieu se communique à l'âme qui se repose en Lui.

Saint Jean de la Croix nous dit lui-même (9) qu'il emprunte aux paroles de saint Bernard sur le Cantique et à un opuscule attribué à saint Thomas (10) *la description des dix degrés de l'amour divin* : 1° l'amour qui fait languir, 2° celui qui porte à une recherche incessante de Dieu, 3° à un labeur continuel pour lui, 4° celui qui supporte infatigablement toutes les épreuves en union avec le Christ, 5° celui qui donne une véritable soif de Dieu, 6° qui nous fait courir vite vers Lui, 7° qui nous donne de saintes hardiesses et une audace intrépide, 8° celui qui nous attache inséparablement à Dieu, 9° qui nous brûle et nous consume d'une ardeur très douce pour Lui, 10° celui enfin du ciel, qui nous assimile totalement à Lui (11).

(1) *Sermo* LVII, 9. — (2) *Sermo* XVIII, 5, 6. — (3) *Sermo* LII, 5. — (4) *De Consideratione*, l. V, c. II. — (5) *Sermo* XX, 6-8. — (6) *Serm.* VIII, 6; XLIX, 24; LXXI, 6-10. — (7) *Sermo* XXII, 2; XXIII, 16; XXXI; LXXIV. — (8) *Sermo* LXXI, 12-14, et *Sermo* XXIII, 16. — (9) *Nuit obscure*, l. II, ch. 18-20. — (10) *Opuscule* 61. — (11) « Amor facit : 1° languere utiliter, 2° quaerere Deum incessanter, 3° operari indesinenter, 4° sustinere infatigabiliter, 5° appetere impatienter, 6° currere velociter, 7° au-

C'est le commentaire du précepte de l'amour tel qu'il est formulé en saint Luc, x, 27 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit » ; « *de tout ton cœur* » : charité affective des 1er et 2e degrés ; « *de toute ton âme* », principe de tes activités : charité effective du troisième degré ; « *de toutes tes forces* », dans l'épreuve à supporter infatigablement : quatrième degré ; « *de tout ton esprit* », lorsque tu seras arrivé à vivre de la vie de l'esprit, partie la plus élevée de l'âme, lorsque tu seras vraiment « un adorateur en esprit et en vérité » : degrés supérieurs, ceux de la vie unitive.

On peut voir, par le commentaire que donne saint Jean de la Croix (1) de ces dix degrés de l'amour, que le premier degré (*l'amour qui fait languir*) correspond à *la nuit passive des sens* « commune aux commençants (2) », et que le quatrième (*l'amour qui supporte infatigablement toutes les épreuves*) correspond à *la nuit de l'esprit*, qui précède, selon saint Jean de la Croix (3), l'entrée dans la voie unitive considérée dans sa perfection.

On trouve donc bien dans saint Bernard la haute conception des voies illuminative et unitive, donnée par les Pères, et conservée plus tard par saint Jean de la Croix ; tous en effet considèrent ces voies non pas à un état amoindri, mais dans leur plénitude normale ; cf. *supra*, p. 187-211.

*
* *

C'est la même doctrine que nous trouvons, à la même époque, parmi les chanoines réguliers, chez Hugues de Saint-Victor, appelé un nouvel Augustin. C'est lui qui compare la *purification passive de l'âme* par la grâce divine à

dere vehementer, 8° stringere inamissibiliter, 9° ardere suaviter, 10° assimilari totaliter. »

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 18-20. — (2) *Nuit obscure*, l. I, ch. viii. — (3) *Ibid.* : « La Nuit de l'esprit est le privilège de ceux qui sont déjà exercés et avancés ». *Nuit*, l. II, ch. ix : « La nuit obscure de l'esprit dispose à l'union divine ». — Voir aussi *Vive Flamme*, et dans le *Cantique spirituel* ce qui prépare à la voie unitive.

la *transformation que subit le bois vert attaqué par le feu* : « L'humidité se consume, la fumée diminue, la flamme victorieuse se montre,... finalement elle communique au bois sa propre nature. Ainsi les passions du cœur résistent d'abord, de là beaucoup de peines et de troubles, il faut que cette épaisse fumée se dissipe. Peu à peu l'âme se fortifie, l'amour grandit et devient plus ardent, sa flamme est plus brillante, les troubles disparaissent, *l'esprit commence à entrer dans la contemplation de la vérité. Enfin sous l'influence de cette contemplation qui se continue, l'âme humaine devient toute remplie d'amour*, la flamme de la charité l'a pénétrée tout entière... Ainsi donc tout d'abord, au milieu des dangers qui viennent des tentations, il faut recourir aux raisonnements ; c'est la *méditation, où la flamme est comme enveloppée de fumée*. Plus tard on commence à entrer dans *la contemplation de la vérité, c'est la flamme qui se dégage* et devient lumineuse. *Enfin la vérité est trouvée, l'amour a atteint la perfection ;* l'âme détachée d'elle-même ne cherche plus que Dieu. Il est pour elle tout en toutes choses ; elle se repose dans son amour et y trouve la joie et la paix (*In Eccl.* Hom. I).

La contemplation et l'union qui en résulte sont donc pour Hugues de Saint-Victor le sommet normal de la vie spirituelle. Et la contemplation dont il parle n'est pas acquise mais *infuse* : « *Elle est*, dit-il, *le propre des parfaits*, l'étude et les réflexions n'y suffisent pas, il faut en outre la sainteté de la vie (1). » « *La grâce de la contemplation* non seulement purifie de toute attache mondaine, mais encore elle sanctifie et embrase de l'amour des biens célestes. *Celui qui, grâce aux inspirations et aux lumières de l'Esprit-Saint, a été élevé jusqu'à la contemplation*, celui-là reçoit des arrhes de la félicité éternelle (2). » Mais pour cela il faut s'abtenir des pensées inutiles, garder la solitude du cœur, éviter de s'agiter et de se répandre sur toutes sortes d'objets (3). « Rien n'est plus agréable, rien n'est plus utile que la grâce de la contemplation (4). » « Nous devons nous appliquer à la lecture, à la méditation, à la prière et aux œuvres... *La prière cherche*,

(1) *Hom. I in Eccl.* — (2) *De Anima*, l. III, c. XLIX. — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*

la contemplation trouve ; voilà comment ceux qui s'élèvent par ces degrés successifs atteignent la perfection, ceux qui ne les gravissent pas ne peuvent être parfaits (1). »

Richard, prieur de l'abbaye de Saint-Victor, à Paris, est le disciple de Hugues ; saint Thomas le cite souvent comme un maître dans les questions de la *Somme Théologique* relatives à la contemplation ; c'est en effet une grande autorité en mystique, car il a beaucoup contribué à donner sa forme scientifique à cette branche de la théologie.

Richard, en traitant *de la destruction du mal et de l'avancement dans le bien*, enseigne d'abord à mépriser le monde et à se mépriser soi-même, pour porter les âmes à l'amour de Dieu. On ne peut avoir la perfection de cet amour sans *la grâce de la contemplation, qu'il faut désirer comme la terre promise* (2).

Dans le livre *Le petit Benjamin*, il traite *de la préparation de l'âme à la contemplation*, dont Benjamin est la figure. Cette préparation consiste dans la mortification du corps, des sens, des écarts de l'imagnination, dans la pratique des vertus, notamment de la prudence ou discrétion, dans la connaissance de soi-même. Et peu à peu naît le vif désir de la contemplation. Il s'agit bien de la contemplation *infuse* et non acquise, car il est dit (*Benjamin minor*, c. 73) qu'elle ne s'obtient pas par notre propre industrie, par notre effort, mais qu'elle est un *don gratuit* de Dieu.

Enfin dans l'ouvrage intitulé *Le grand Benjamin ou de la Contemplation*, Richard traite longuement de cette grâce éminente. Rien, dit-il, ne purifie comme la contemplation, de toute affection mondaine, rien n'enflamme autant de l'amour de Dieu (*Benjamin major*, c. 1). Il oppose souvent le travail de la méditation au vol libre de la contemplation, acte de l'intelligence pure, supérieure aux sens et au raisonnement, acte qui embrasse d'un regard une multitude d'objets et reste suspendu dans une muette admiration (*ibid.*, c. 3). Cette admiration suspensive, souvent si douce, est le propre

(1) *Erudit. didasc.*, l. V, c. IX. — (2) « Prius oportet promissionis terram tenere per desiderium quam per intellectum. » *Tract.* II, c. V, et XI.

de la contemplation (c. 4). Richard en distingue six modes (c. 6) : le premier admire la beauté des choses sensibles et la munificence du Créateur; le second admire leur ordre, leur finalité ; le troisième s'élève par elles à l'admiration des choses invisibles; le quatrième, qui dépasse tout à fait l'imagination, s'élève de ce qu'il y a en nous de spirituel aux esprits purs; le cinquième porte sur les perfections divines que la raison peut atteindre mais non pas pleinement comprendre; enfin le sixième a pour objet le mystère surnaturel inaccessible à la raison de la vie intime de Dieu et de la Trinité des Personnes divines (1). Richard ajoute (c. 10) : Telles sont les six ailes qui nous élèvent au-dessus de la terre; ne croyez pas être parfait si l'une ou l'autre vous manque.

Dans les livres suivants, il parle longuement de *la visite du Seigneur que les vrais spirituels désirent* ; il faut être toujours prêt, dit-il, à recevoir cette grâce et ne pas faire attendre le Seigneur quand il se présente. *Malheureusement il y en a peu qui s'y disposent, même parmi les religieux*, à cause de leur négligence ou d'un désir de science plus humain que saint (l. IV, c. 14). Ne laissons pas passer une heure sans désirer d'un vif désir la grâce de la contemplation divine (c. 16). Tantôt elle est donnée après une préparation, tantôt subitement (c. 23). Parfois elle s'accompagne d'extase (l. V, c. 2), ou même du don de prophétie, c'est alors une faveur extraordinaire (l. V, c. 4).

*
* *

Cette doctrine sur le caractère normal quoique éminent de la contemplation infuse est donc classique dans tous les Ordres anciens. On la retrouve dans L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST, l. III, ch. 25, la paix du cœur; ch. 31, où il est dit : « *On trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables. Pour cela il faut une grâce spéciale qui élève l'âme au-dessus d'elle-même.* »

(1) Saint Thomas, in IIa IIae, q. 180, a. 4, 3e obj., cite et explique ce passage de Richard tiré de son *de Contemplatione* c. VI.

Nous avons cité longuement ces chapitres plus haut, p. 195-197. Voir aussi *Imitation*, l. I, 11, 2; — 15, 10; — 18; — 21, 4; — l. II, 1, 8; — 8, 5; — 9, 7; — l. III, 41, 2; — 58, 5.

Ruysbroeck l'Admirable n'a cessé de développer et de chanter la même doctrine, dans toutes ses œuvres, comme le montrent les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, dans les savantes introductions de leur traduction nouvelle. Il faut lire particulièrement les pages sublimes que ce grand contemplatif a écrites sur le don de sagesse et sur la vie d'union à Dieu (1).

Denys le Chartreux ne parle pas autrement, comme nous l'avons montré, en rapportant, p. 372-384, sa description du troisième degré des dons de piété, d'intelligence et de sagesse, degré d'ordre mystique qui correspond à la charité des parfaits.

Gerson a conservé le même enseignement dans sa *Théologie mystique* (Consider. 21, 26, 27, 29, 30), et à la même époque saint Laurent Justinien, dans *l'Arbre de vie*, ch. vii et x, montre aussi que l'âme intérieure doit tendre à la contemplation infuse comme au vrai moyen d'être uni à Dieu ; « elle doit la désirer ardemment jusqu'à ce que ses vœux soient remplis... car la contemplation c'est la fin, le terme de l'oraison ».

Tout cet enseignement se résume dans cette page de Louis de Blois : « *Celui qui persévère obtient ordinairement l'union mystique* : si vous pratiquez fidèlement tous les jours ce saint exercice (de l'oraison) ; si, par des entretiens intérieurs, si, par des désirs pleins d'amour, vous vous efforcez sans cesse de vous unir à Dieu ; si vous persévérez constamment dans l'abnégation de vous-même, et dans la mortification de vos sens, et que, ni vos chutes réitérées, ni les innombrables distractions de votre âme, ne vous fassent point renoncer à votre dessein, vous parviendrez infailliblement à la perfection, à l'union mystique avec Dieu, sinon pendant

(1) Cf. *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduits du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, 1917, t. III, *L'ornement des noces spirituelles*, l. II, ch. 3, 4, 52, 69, 70, 71, 73 ; l. III, ch. 1 à 6 ; cf. *infra*, *Appendice*, p. [32].

votre vie, du moins au moment de votre mort (1). » C'est là l'ordinaire, comme le dit le titre du chapitre; mais comme ce qui est ordinaire ne se réalise pas dans chaque cas particulier, Louis de Blois ajoute : « Et si même alors vous en étiez privé, vous y parviendrez certainement après votre mort : car dans l'éternité, vous jouirez de la perfection elle-même, dans un degré d'autant plus ou d'autant moins élevé que vous l'aurez recherchée plus ou moins ardemment sur la terre... Ainsi donc, courage : demandez avec persévérance; souvenez-vous des paroles de Jésus : « Quiconque demande, reçoit. Celui qui cherche, trouve, et l'on ouvrira à celui qui frappe. »

La même tradition toujours vivante subsiste dans l'ouvrage anglais du vénérable Père Baker, O. S. B., intitulé *Sancta Sophia*, dans les œuvres du Cardinal Bona (cf. opusc. *Manuductio ad cælum*, c. xix), et parmi les ouvrages récents dans ceux de Dom Louismet, O. S. B., que nous avons cités plus haut p. 521 ss., 567 ss., dans le livre très substantiel *le Christ vie de l'âme* de Dom Marmion, 7e éd. 1919, p. 503, dans les articles de plusieurs Bénédictins parus dans la *Vie Spirituelle* depuis 1919. Notamment Dom Huyben a recueilli à ce sujet, dans son article *La Tradition mystique au moyen-âge* (2), des textes tout à fait significatifs de sainte Hildegarde, de sainte Elisabeth de Schönau, de sainte Gertrude, de la Bse Angèle de Foligno, de sainte Brigitte, de sainte Catherine de Sienne, du B. Ruysbroeck, de Jean de Scoonhoven, de Denys le Chartreux. Dans l'étude précédente du même auteur (3), il est montré que cette même doctrine du caractère normal, quoique éminent, de la vie mystique est admise par saint Bernard, Tauler, Louis de Blois et que personne ne la contredit au Moyen-Age; c'est la doctrine commune. Elle est restée particulièrement bien vivante au XIXe siècle dans les œuvres de Dom Guéranger et de ses fils (4).

(1) *Institutio spiritualis*, c. XII, § 1. — Voir aussi plus haut, p. 564, ce que Louis de Blois dit du fond de l'âme.

(2) *Vie Spirituelle*, janvier 1922, p. 312 ss. — (3) *Ibid.*, p. 298-311.

(4) Voir aussi le beau livre *La Vie spirituelle et l'Oraison d'après la sainte Écriture et la tradition monastique*, par Madame Cécile Bruyère, Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes; il vient d'être réédité.

*
* *

La spiritualité dominicaine

Il serait facile de montrer par de nombreuses citations que la tradition dont nous venons de parler sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse, a toujours subsisté dans la spiritualité dominicaine. Le Père Arintero, O. P., a fait ce travail, auquel nous sommes heureux de renvoyer (1).

La pensée de SAINT DOMINIQUE se résume dans ces paroles qu'il prononça lorsqu'un clerc, ravi de sa science, lui demandait dans quels livres il avait étudié : « Mon fils, répondit-il, j'ai étudié surtout dans le livre de la charité, car c'est celui qui apprend tout. » Cette étude n'est autre que la contemplation de l'amour de Dieu pour nous, et Dominique montrait par toute sa vie que plus les âmes se mortifient et acceptent de porter la croix de Jésus, plus Dieu les vivifie par son Esprit, et leur donne une sainte joie. Lui-même, dit-on, « ne parlait que de Dieu ou avec Dieu ».

Son successeur le B^x^ JOURDAIN DE SAXE conseillait souvent la persévérance dans l'oraison, unie à l'étude de la sainte Écriture ; il disait, comme le rapporte le bréviaire, qu'il faut suivre docilement l'inspiration de la grâce pour trouver les fruits abondants de l'oraison. L'ouvrage *De Vitis Fratrum*, 3, 12, insiste aussi sur ce point. Le B^x^ HUMBERT DE ROMANS, Maître général, dans sa Lettre sur les trois vœux et son explication de la Règle de saint Augustin, là où il traite de la Prière (c. 51) dit aux religieux que par la mort au monde et à eux-mêmes, leur cœur doit s'ouvrir de plus en plus aux illuminations du Saint-Esprit, devenir comme un miroir très pur où se reflète l'image de Dieu,... qu'il doit vivement désirer les biens éternels, être blessé d'amour, et élevé par

(1) J. G. ARINTERO, *Unidad de la via y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana*, 1917, 50 p. extrait de *la Ciencia tomista*, nov.-déc. 1916, numéro spécial pour le centenaire de la fondation de l'Ordre des Frères-Prêcheurs.

la contemplation (« amore vulneratum..., contemplatione elevatum »), pour qu'ils puissent à leur tour éclairer vraiment les âmes et leur faire connaître la vie divine.

Le Bx Albert le Grand conserve la doctrine de Denys, en commentant sa *Théologie mystique* (1), et dans ses œuvres originales, comme le *Compendium theol. verit.*, l. 5, c. 56. Voir aussi le *Paradisus animæ*, c. 33, qui lui est attribué. — Jusqu'à ces dernières années on a cru qu'il était l'auteur du très beau traité *De adhaerendo Deo*, qui exprime admirablement la grande doctrine traditionnelle dont nous parlons, cf. c. 3 à 7 et 13; il y est montré que la perfection chrétienne est la vie éternelle commencée, par la divine contemplation et l'union à Dieu qui en résulte : « istorum (aeternorum) perfecta inchoatio est perfectio in hac vita », c. 3.

Nous avons assez exposé la doctrine de saint Thomas, pp. 201-204, 371-385, 391-399, 412 ss., 434 ss., 451 ss., pour qu'il n'y ait pas à y revenir.

L'influence de saint Thomas, comme l'a montré le P. Denifle, se retrouve à ce point de vue dans l'œuvre du dominicain Maître Eckart, bien qu'on y découvre aussi celle moins heureuse des néoplatoniciens par Denys et celle d'Avicenne (2). Eckart tient que la contemplation est bien dans la voie normale de la sainteté, mais quand il en vient à parler de l'être des créatures et de notre union à Dieu, il a des expressions obscures, outrées, malsonnantes et même fausses, qui ont été à bon droit censurées par le pape Jean XXII. Eckart se rétracta humblement (3); et plusieurs critiques conviennent aujourd'hui, avec M. Vernet (4), que le fond de sa doctrine est orthodoxe. Comme le dit M. Xavier de Hornstein (5), « Eckart a été avant tout un mystique. On peut être

(1) Cf. *supra*, p. 400.

(2) Voir sur ce point l'ouvrage récent de M. Xavier de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle, Eckart, Tauler, Suso*, 1922. L'auteur, mettant à profit les travaux des PP. Denifle, Mandonnet, Martin, corrige des appréciations erronées de H. Delacroix, de Pfeiffer, de Pahncke, de Vetter.

(3) Cf. X. de Hornstein, *op. cit.*

(4) *Dictionnaire de théologie catholique*, art. Eckart, col. 2073.

(5) *Op. cit.*, p. 149.

un grand et puissant mystique, tout en étant un philosophe et un théologien ordinaire. Eckart était cependant par sa culture un homme éminent parmi ses contemporains; mais, il ne faut pas l'oublier, il vivait dans un âge de fléchissement philosophique et théologique. » Ce fléchissement du XIVe subsiste sous une autre forme au XVe chez Gerson, qui soutenait, comme Ockam, que « rien n'est mal en soi », pas même l'assassinat, qui ne serait pas un crime si Dieu ne l'avait pas défendu (1).

Tauler dans toute sa doctrine montre aussi que la contemplation mystique et l'union à Dieu qui en résulte sont dans la voie normale de la sainteté.

Constamment dans ses *Sermons*, il montre que le plein développement de la vie de la grâce ne se trouve ici-bas que dans l'union mystique qui se fait au fond de l'âme, et à laquelle tout chrétien doit aspirer, comme au prélude de la vie du ciel. Cf. les 3 sermons sur la Nativité, celui du 1er dim. après Noël, les 3 sur l'Épiphanie, ceux du 1er et du 4e dim. après l'Oct. de l'Épiphanie, du lundi de Pâques, du 9e et du 20e dim. après la Trinité, etc. Le Saint-Esprit fait le vide en nous, dit Tauler, et ensuite le comble en augmentant toujours ainsi notre capacité de recevoir (Serm. 2 de Pentecôte).

Après avoir affirmé ce principe général sous toutes ses formes et invité les âmes à aspirer à cette perfection, il peut paraître parfois faire des réserves. Il dit dans le 2e sermon du 20e dim. après la Trinité : « Dieu appelle quelques-uns à la contemplation intime ; il en appelle d'autres à l'action; et enfin il en appelle un petit nombre à l'ineffable repos intérieur, au tranquille silence, pour adhérer à la divine obscurité dans l'unité de l'esprit. » Mais cette dernière phrase vise certainement, non pas l'appel *éloigné* à la vie unitive, qui est général selon les principes de Tauler, mais l'appel *prochain*. La preuve en est, qu'il ajoute immédiatement : « Mais la plupart ne réfléchissent pas à leur vocation, d'où il suit que lorsque Dieu les appelle aux choses extérieures, c'est alors qu'ils se recueillent, et quand il les voudrait

(1) *Gersonii Opera*, t. I, col. 147. Cf. *supra*, p. 599, n. 1.

recueillis, c'est alors qu'ils se répandent au dehors. » Ces dernières lignes parlent d'un appel individuel prochain par une grâce actuelle suffisante. Dans les pages suivantes, Tauler revient à son principe : « Plongeons-nous donc d'un trait, et du plus intime de notre âme, dans ce vrai fond de Dieu... Et si nous ne pouvons pas, d'un coup, atteindre cette nudité de l'esprit.., allons-y doucement, méthodiquement par la voie de la contemplation intérieure et des opérations intimes. » C'est la même doctrine que celle que nous trouvons plus tard chez Louis de Blois, le défenseur de Tauler et chez saint Jean de la Croix.

Nous avons cité plus haut, p. 443, n. 1, 489, 490, d'autres textes de Tauler, qu'il serait facile de multiplier (1). On pourrait citer longuement *les Institutions*, où des disciples du maître réunirent l'essentiel de la doctrine contenue dans ses Sermons (2).

Tauler a même noté les *trois signes qui marquent l'appel prochain à la contemplation infuse*, ce sont ceux qu'expliquera saint Jean de la Croix (3). Le grand mystique espa-

(1) Cf. *Sermons de Tauler*, la finale du 38e de l'édition allemande Vetter, 1910, p. 154, 6, où il est dit que « nous sommes tous appelés à une mesure débordante ». Sans doute il dit que *tout* homme n'est point obligé de *tout* abandonner (les conseils évangéliques restent distincts des préceptes), mais, selon lui, comme selon saint Thomas IIa IIae, q. 184, a. 3, tout homme doit être abandonné à un degré quelconque, et chacun, selon sa condition, *doit* tendre à la perfection de la charité et à l'union divine. Que chacun prie dans ce sens, et s'il persévère il sera exaucé. Voir aussi le sermon 62e.

(2) Cf. *Institutions*, ch. v, vi, vii. En ce dernier passage, il est dit que « l'âme, laissant toute occupation extérieure inutile, trouvera, par l'abnégation de la volonté propre et la vraie humilité, une certaine *quiétude* et *expérience surnaturelle des choses divines*, qui conduit à la pleine perfection, où l'on a une vue surnaturelle de toutes choses, tandis que *si le jugement propre et la volonté propre ne sont pas assez mortifiés, l'homme garde toujours une rudesse naturelle et ne mérite pas d'être éclairé et purifié dans le feu de l'Esprit-Saint* ». Item ch. 25 : « La principale cause pour laquelle *si peu arrivent* à cet état si désirable, *c'est qu'ils ne persévèrent pas à demander cette grâce et qu'ils n'ont guère soin d'extirper les défauts* et les vices pour arriver à la pureté du cœur et à l'union à Dieu. A cette union aimante sont pourtant ordonnés comme à leur fin tous les exercices de piété, comme la méditation, les prières vocales, ainsi que les jeûnes et les veilles ». Item, ch. 28 sur les inspirations du Saint-Esprit.

(3) Cf. *Institutions*, ch. 35, cité longuement par Saudreau, *Union à Dieu*, 3e éd., p. 218.

gnol, qui parlera tant plus tard de la *foi nue* dépouillée de consolations et suavités sensibles, parait bien aussi en cela s'être inspiré de Tauler, qui a le premier, semble-t-il, employé ces termes, et qui a si bien montré quelle contemplation surnaturelle et quelle union divine se trouvent dans cette foi nue (1).

Tauler ne fut certes pas quiétiste ; ce n'est point chez lui, quoi qu'en ait dit Preger, que Luther a puisé sa doctrine contre les bonnes œuvres, ni celle de justification par la foi seule. Il connaissait très bien saint Thomas et il le suit souvent, mais certaines idées d'Eckart, sur le fond de l'âme, l'impressionnèrent beaucoup. Dans l'affirmation de ces idées, il fut plus prudent que son Maître, il eut conscience du danger qui le menaçait, aussi insista-t-il vivement sur la distinction entre Dieu et la créature pour éviter toute confusion panthéistique (2). Son œuvre conserve une grande originalité, on y sent constamment la flamme apostolique; l'étude récente de M. de Hornstein le met bien en relief et confirme les jugements de Louis de Blois et de Bossuet sur l'orthodoxie du grand dominicain.

« Tandis que maître Eckart, dit cet auteur (3), a saisi la mystique du côté de l'intelligence, et Tauler du côté de la volonté, Suso l'a saisie du côté du cœur... On peut dire

(1) Cf. *Institutions*, ch. 8 : « Aucune véritable perfection ne consiste dans les révélations et dans les consolations... Les consolations sensibles sont le partage des commençants et des faibles; mais peu à peu ceux-ci avancent, ils deviennent plus vertueux et plus fermes ; alors ils se trouvent *dénués de consolations*, et ils n'ont d'autre moyen de salut que de *s'attacher fortement à une foi toute simple et toute nue*. Le Seigneur, il est vrai, ne leur communique en ce temps-là *aucune lumière particulière, c'est pourtant alors qu'ils le possèdent plus abondamment*. Et c'est pour cela que ceux qui s'appliquent à mortifier et à rompre courageusement leur volonté propre, tant dans la prospérité que l'adversité, arrivent bien plus tôt que les autres par une résignation vraie et sincère, dans une foi simple, au comble de la perfection. » Cette *foi nue*, dite ainsi parce que dépouillée de suavités sensibles, est unie au don d'intelligence ou même à celui de sagesse, comme la Foi dont parlera saint Jean de la Croix. On trouverait dans les Sermons de Tauler plusieurs pages semblables à ce chapitre 8 des *Institutions*.

(2) Cf. Xavier de Hornstein, *op. cit.*, p. 214. — (3) *Ibid.*, p. 288.

de Suso qu'il est un disciple de saint Thomas, et l'on peut le ranger parmi les thomistes... bien qu'il sacrifie plus d'une fois aux doctrines néo-platoniciennes (1). » Il ne voulut point défendre les expressions malheureuses d'Eckart, mais bien sa personne et ses intentions. C'est en vain aussi qu'on chercherait à relever chez le Bx Huso des traces de quiétisme. Voyons brièvement ce qu'il dit de la question qui nous occupe.

Au XIVe et au XVe siècle, son *Livre de la Sagesse Eternelle* était l'ouvrage de spiritualité le plus lu en Allemagne (2). Il y demande à Dieu de lui faire connaître le vrai chemin de la perfection ; voici la réponse de la Sagesse Éternelle : « La doctrine la plus vraie, la plus utile, la plus brève que tu puisses trouver dans l'Écriture et qui t'enseignera en peu de mots et en toute vérité la perfection d'une vie pure est celle-ci : Tiens-toi séparé des hommes, garde-toi pur de toute imagination, *affranchis-toi de tout ce qui passe et de tout ce qui pourrait t'attacher*, t'inquiéter des préoccupations du monde, *et dirige en tout temps ton esprit vers une secrète contemplation de Dieu*, m'ayant tous les jours devant les yeux comme un but dont ton œil ne doit pas se détacher. *Pour ce qui est des autres pratiques*, comme la pauvreté, les jeûnes, les veilles et toute autre mortification, *dirige-les vers ce but comme vers leur fin*, et n'en embrasse beaucoup qu'autant que beaucoup peuvent te conduire au but. C'est ainsi que tu parviendras à la suprême perfection, où pas un homme parmi des milliers n'arrive, parce qu'*ils mettent leur fin dans d'autres pratiques* et qu'ainsi ils vont à l'aventure pendant des années... Je te dis cela afin que tu saches où tu dois arriver, *vers quelle chose tu dois tendre et où tu dois diriger ton cœur*. Si tu es distrait de cette contemplation, il doit te sembler que la béatitude éternelle t'est enlevée, et aussitôt il t'y faut revenir afin de regagner ce que tu as perdu (3). »

« *La vraie perfection consiste*, en effet, *dans l'union* des puissances les plus élevées de l'âme avec Celui qui est le principe de tout être, par le *moyen d'une haute contemplation*,

(1) *Ibid.* — (2) Cf. *Œuvres mystiques du Bx Suso*, traduites par le P. Thiriot, O. P., Paris, Lecoffre, 1899, introduction. — (3) *Livre de la Sagesse éternelle*, ch. 22.

à laquelle on se livre avec un ardent amour et dans la suprême jouissance du souverain Bien, autant que cela est possible à la faiblesse de notre corps appesanti... *Quand l'homme s'est conformé à l'image de Jésus-Christ, il est transformé par l'Esprit de Dieu...* de clarté en clarté... Car plus souvent nous le contemplerons avec des yeux pleins de désirs, et plus souvent nous conformerons notre vie à la sienne, plus noblement aussi nous jouirons, dans l'éternité, de sa béatitude essentielle (1). »

« Mais personne, lui dit Notre-Seigneur, ne peut arriver à la sublime contemplation de la Divinité, ni en goûter la suavité, sans avoir passé par la *contemplation des amertumes et des abaissements de mon Humanité* (2). » « *Il faut entrer par l'ouverture de mon côté dans mon cœur blessé d'amour*, il faut t'y enfermer, pour y habiter toujours, y mourir au monde. *Alors je te purifierai avec l'eau vive, par mon sang je te donnerai la flamme de la charité, et m'unirai à toi pour toujours* (3). »

Pour arriver à cette perfection il faut vaincre de nombreux obstacles, dit le Bienheureux dans le *Sermon II*e, et il en énumère neuf, ceux-là mêmes qu'étudiera plus tard saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* en traitant de la purification active des sens, de l'imagination, de l'intelligence ou du jugement propre, de la volonté propre, du désir des révélations ou visions. Il faut aussi une grande humilité, l'amour des croix purificatrices (purifications passives) pour arriver à la parfaite pureté de cœur des adorateurs en esprit et en vérité (4). Et lorsque l'âme sera délivrée des désirs terrestres, tranquille, elle recevra la grâce de la contemplation et de l'union divine (5). Cette grâce n'est pas seulement réservée à quelques âmes privilégiées, *le Seigneur*, dit le Bienheureux, *est comme un pauvre voyageur qui frappe à toutes les portes du chemin, et presque aucune ne s'ouvre* pour le recevoir : « *Ainsi il y a beaucoup d'appelés à la divine contemplation, mais il y a peu d'élus* (6) », il y en a

(1) *Petit livre des lettres*, lettre X. — (2) *Sagesse éternelle*, ch. 2. — (3) *Ibid.*, ch. 18. — (4) Cf. *Lettres* XII et XIII, éd. Thiriot; XV et XVI, éd. Preger. — Item *Livre de la Sagesse éternelle*, ch. 23. — (5) *Sagesse éternelle*, ch. 24, et *Vie*, ch. 4, *Sermon* I. — (6) *Sagesse éternelle*, ch. 6.

peu finalement qui y sont élevés, car beaucoup sont restés sourds à l'appel divin.

Cette doctrine du Bx Henri Suso est bien la même que celle de saint Thomas et celle de Tauler. C'est toujours la grande voix de la tradition qui se transmet vivante dans l'Église.

C'est la même vérité qu'exprime au XVe siècle le très précieux *Dialogue* de SAINTE CATHERINE DE SIENNE. Nous avons déjà montré, p. 199-200, la haute idée qu'elle nous donne de la perfection de la charité. Pour y arriver il faut, lui dit le Père, passer par un pont qui relie la terre au ciel et qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, la voie, la vérité et la vie : « Le pont a *trois degrés*, qui correspondent aux *trois états de l'âme*. Le premier degré c'est *ses pieds*, qui signifient l'affection ; les pieds portent le corps, comme l'affection porte l'âme. Ces pieds percés doivent te servir de degrés pour arriver *au côté*, qui est le second degré *où te sera révélé le secret du cœur*. Car, dès que l'âme s'est élevée à l'affection des pieds, elle commence à goûter l'affection du cœur; elle fixe l'œil de l'intelligence dans le cœur entr'ouvert de mon Fils, où elle trouve la perfection de l'amour. Son amour est parfait, car ce n'est pas l'intérêt qui l'inspire... Alors l'âme s'emplit d'amour, en voyant qu'elle est tant aimée. Elle monte du second degré au troisième, c'est-à-dire à cette *bouche* pleine de douceur où elle trouve *la paix*, après la grande guerre qu'avaient causée ses fautes. Le premier degré la détache des affections de la terre et la dépouille du vice (voie purgative); le second degré (voie illuminative) la remplit d'amour pour la vertu; le troisième (voie unitive) lui fait goûter la paix » (ch. 26).

Dès le deuxième degré, « où sont révélés les secrets du Cœur du Christ, » commence la contemplation infuse, comme le dira aussi saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. 14.

Il est dit plus loin dans ce même *Dialogue*, ch. 66 : « Souvent l'âme, dans son ignorance, s'obstine à réciter de vive voix certaines prières, lorsque je la visite, tantôt en lui donnant une claire connaissance d'elle-même et la contri-

tion de ses fautes, tantôt en lui faisant comprendre la grandeur de ma charité... ou la présence de mon Fils bien-aimé... Dès qu'elle sent au contraire ma visite par les moyens que je viens de dire, elle doit abandonner la prière vocale pour la prière mentale et ne la reprendre que si elle a le temps... Ainsi par la persévérance l'âme goûtera la prière véritable et se nourrira du sang de mon Fils bien-aimé. »

« *Le bonheur que possède celui qui suit la voie véritable, la langue ne pourra jamais le raconter, l'oreille l'entendre et l'œil le contempler, car celui-là possède et goûte déjà le bien qui est préparé pour la vie du ciel* » (ch. 28). *Après les larmes de l'amour-propre,* après celles de la crainte servile, il connaîtra *celles du pur amour,* ch. 89, 6. La connaissance de lui-même grandira avec celle de l'infinie bonté, il se méprisera lui-même, et se reposera en Dieu (*ibid.*). — Cet « état unitif » est décrit au ch. 89 et il est tout à fait distingué des visions et révélations (ch. 70).

La contemplation, d'où résulte cette union, est bien *infuse,* car il est dit : ch. 61, 12 : « Si mes serviteurs rougissent de leur imperfection, s'ils aiment la vertu, s'ils arrachent avec une sainte haine la racine de l'amour-propre spirituel qui est en eux..., *alors ils me seront si agréables... que je me manifesterai à eux.* » — « Je te dis cela, ma très douce fille, pour te faire connaître *la perfection de l'état unitif* où l'intelligence est ravie *par le feu de ma charité qui donne la lumière surnaturelle.* L'âme m'aime avec cette lumière, parce que l'amour suit l'intelligence; plus elle connaît, plus elle aime, et plus elle aime, plus elle connaît. L'intelligence et l'amour se nourrissent réciproquement. »

Sainte Catherine de Sienne enfin, comme plus tard sainte Thérèse (cf. *supra,* p. 300, 459 ss.), dit que *tous sont invités à boire à la fontaine d'eau vive*; cf. ch. 53 : « Ma vérité vous a tous généralement et particulièrement appelés, lorsque mon Fils, plein d'un ardent désir, criait dans le temple : « *Que celui qui a soif vienne à moi et boive* » (S. Jean, VII, 37), car je suis la fontaine d'eau vive... Pourquoi dit-il : « *Venez à moi et buvez* »? Parce qu'en suivant sa doctrine, ou par la voie des commandements et l'amour des conseils, ou par

la pratique réelle des conseils et des commandements..., vous trouverez de quoi vous désaltérer, en goûtant le fruit du sang par l'union de la nature divine à la nature humaine. En vous trouvant en lui, vous vous trouverez en moi qui suis l'océan de la paix... Ainsi vous êtes invités à la fontaine d'eau vive de la grâce... *Vous devez persévérer jusqu'à ce que vous me trouviez, moi qui vous donne l'eau vive.* » — « *Il faut d'abord avoir soif,* est-il dit ch. 54; il n'y a d'invités que ceux qui ont soif, puisqu'il est dit : *Que celui qui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Celui qui n'a pas soif ne saurait persévérer, il se laissera arrêter par les fatigues ou le plaisir,... il retournera en arrière dès qu'il rencontrera la persécution... Le désir de l'âme lui donne soif de la vertu, de mon honneur, du salut des âmes..., elle arrive à la lumière de l'intelligence et contemple l'amour infini, que je vous ai montré dans mon Fils crucifié. Alors elle trouve le repos et la paix,... elle s'emplit jusqu'aux bords de ma charité... Elle goûte l'eau vive qui se trouve en moi, l'océan de la paix. »

C'est encore la même doctrine qui se trouve plus tard dans les *Lettres* d'une autre grande mystique dominicaine, SAINTE CATHERINE DE RICCI (1). Dans une extase du 13 octobre 1553, elle disait au nom du Seigneur : « Je ne donne pas des perles à ceux qui ne savent pas les apprécier, mais seulement aux âmes qui les désirent, et qui prient nuit et jour avec larmes... Le chemin de la perfection est étroit au début, mais plus on s'y avance par amour pour moi, plus il est facile et doux d'y marcher. »

SAINT VINCENT FERRIER dit aussi dans son traité *De Vita Spirituali,* 1ª P., c. 3 : « Après avoir rejeté toutes les préoccupations qui empêchent les germes des vertus de grandir, il faut généreusement pratiquer ces vertus, pour arriver à cette *pureté du cœur, par laquelle les yeux intérieurs s'ouvrent à la contemplation divine,* qui donne le repos et la paix; alors en effet *l'homme ne se plaît à penser qu'à ce qui est de*

(1) Voir aussi la très belle *Vie de sainte Catherine de Ricci,* écrite par le P. BAYONE, O. P.

Dieu ou pour Lui. » — « Veille toujours à te posséder dans cette paix et tranquillité du cœur » (c. 4). « Ainsi, lorsque l'homme rentre en lui-même, l'œil de la contemplation s'ouvre... et le désir des biens célestes s'avive de plus en plus » (c. 6). — « Si tu renonces pour le Christ aux choses inutiles, ne doute pas que le Seigneur te prépare dans sa douceur l'aliment de la consolation spirituelle » (2ª P., c. 5). — *Il ne faut point désirer les faveurs extraordinaires, les visions et révélations* (ibid., c. 11), *mais en s'oubliant soi-même il faut prier et supplier Jésus-Christ pour qu'il vienne et nous transforme en Lui*, pour que, morts au monde avec Lui, nous ressuscitions avec Lui : « Il faut te défier complètement de toi-même et de tous tes biens... *te convertir tout entier vers le Christ très pauvre, t'appuyer sur ses bras, et Jésus crucifié vivra dans ton cœur et dans ton âme*; *alors tout transformé et transfiguré, tu le sentiras en ton cœur*; tu seras mort au monde et tu ressusciteras dans la foi vive où *le Seigneur t'accordera les dons du Saint-Esprit et la sainte joie de l'union divine* » (3ª P., c. 1). — L'âme doit toujours désirer et demander à Dieu cette union d'amour (ibid., c. 2). Enfin parmi les perfections nécessaires aux serviteurs de Dieu et aux apôtres, saint Vincent Ferrier énumère ces trois qui supposent un haut degré de contemplation : « se souvenir continuellement des bienfaits de Dieu..., prier nuit et jour,... goûter (dans la partie supérieure de l'âme) la consolation divine ». Celle-ci peut subsister en effet au milieu des sécheresses de la sensibilité, et le saint déclare que Dieu la donne libéralement à tous ceux qui se donnent pleinement à Lui; cf. *Tr. Consolatorius*, c. 3. Si nous n'arrivons pas à cette contemplation et à l'union qui en résulte, la faute en est à notre propre négligence et à notre pusillanimité. C'est la doctrine courante qui se trouve chez plusieurs autres auteurs dominicains du XVᵉ et XVIᵉ siècle (1).

(1) P. Cf. P. Baptiste de Crema, O. P., *Della cognitione et vittoria de si stesso*, l. I, c. 19, et Marc Cattaneo, O. P., archevêque de Rhodes, *Della vera Perfezione*, c. 22 à 29. Dans cet ouvrage, qui est de la moitié du XVIᵉ siècle, Marco Cattáneo, dit qu'il faut passer par la *ténèbre divine* (c. 28-29) pour arriver au sommet de la *théologie mystique* (expérimentale), avec laquelle, dit-il (c. 22), s'identifie la vraie sainteté ou la pleine perfection de la vie chrétienne. Le même auteur (c. 35-36) expose parmi les effets

Saint Antonin, archevêque de Florence, ne parle pas autrement dans sa *Somme Théologique*, IV P., t. X, ad XVI, où il reproduit et développe la doctrine de saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit en général et en particulier. On peut facilement s'en rendre compte en consultant l'index fort complet de cette Somme aux mots « sapientia », « contemplatio », « caritas », etc.

Le Vble Louis de Grenade, qui a traité surtout de la vie ascétique, a souvent noté que celle-ci est ordonnée à la contemplation et à l'union mystique. On le voit par ce qu'il a écrit dans son traité de *la Dévotion*, c. I, § 2° : « *La parfaite oraison est la contemplation qui vient du Saint-Esprit*, sagesse savoureuse, qui, avec l'amour de Dieu, nous unit saintement à Lui; *cette bienheureuse union est la fin de toute la vie spirituelle..., c'est la perle précieuse* dont il est parlé dans l'Évangile pour laquelle on doit joyeusement tout donner. » — Pour arriver à ce but, L. de Grenade, là où il traite du temps à donner à l'oraison (1), dit qu'il faut lui consacrer une heure et demie ou deux heures, à moins qu'on ne la fasse après la récitation de l'office divin, ou après la sainte messe, lorsque déjà le cœur est disposé à s'unir à Dieu.

Dans le *Court Traité de l'Oraison*, Introduction, voulant décrire la perfection de celle-ci, il décrit l'oraison infuse. « L'âme, dit-il, y entend la voix de l'Époux, parce que, comme l'a écrit saint Bonaventure, Dieu étant en elle, *elle reçoit l'onction de la grâce, puis elle est élevée en esprit, élevée elle contemple, contemplant elle aime, aimant elle goûte, et goûtant elle repose en Dieu.* L'oraison (parfaite) est ainsi une pâque de l'âme, un baiser de paix, un sabbat spirituel... Elle est le remède pour les infirmes, la joie pour les affligés, la forces pour les faibles, la récompense des justes... Elle est la porte royale pour entrer dans le Cœur de Dieu, elle contient les prémices de la gloire. Elle est une manne pleine de suavité; elle est comme l'échelle que vit Jacob pour s'éle-

admirables du parfait amour de Dieu ceux qui sont proprement mystiques : « la blessure d'amour, l'ivresse spirituelle, l'extase et la transformation ».

(1) Cf. *De l'Oraison et de la considération*, P. I, c. 30.

ver de la terre au ciel. C'est de cette oraison que nous voulons traiter. »

Il s'agit bien de l'oraison *infuse*; on le voit mieux encore par ce qui suit, *ibid.*, § 2 : « Dans l'oraison, l'homme est spirituellement transfiguré,... *il y reçoit l'inspiration du Saint-Esprit... et plus il s'unit à Lui, plus il participe à sa lumière, et plus il devient parfait et semblable à Dieu... Si nous n'y mettions pas obstacle, nous recevrions bien davantage,* comme on reçoit d'un foyer de lumière et de chaleur dans la mesure où l'on s'en approche; aussi est-il dit dans le Psaume 33 : « Approchez-vous de Dieu, et vous recevrez sa lumière. »

C'est à cette contemplation infuse très désirable que dispose la méditation unie à la mortication intérieure et extérieure; Louis de Grenade le dit souvent : cf. *De la Dévotion*, c. I; V, § 17-19; IX, § 7; *de l'Oraison et de la Considération*, 1ª P., c. XII, § 8; *Mémorial*, tr. 7, c. II, III, § 1, IV, § 1. Grenade eut même à souffrir pour ces idées, comme plusieurs spirituels de son temps; saint Jean de la Croix et même saint Ignace furent accusés d'illuminisme (1).

(1) MENENDEZ PELAYO, *Hᵢᵃ de los heterodoxos españoles*. Madrid, 1880, t. II, p. 521-529. *Scripta de S. Ignatio*, p. 343.

Le P. Colunga, dominicain, a raconté, dans d'intéressants articles de la *Ciencia tomista* (mai, juillet, novembre 1914), les attaques injustes de certains théologiens comme Melchior Cano contre les meilleurs des spirituels ou des mystiques de cette époque que plusieurs voulaient confondre avec les illuminés. C'est l'époque où Melchior Cano déclara tout à fait condamnable *le Commentaire sur le Catéchisme chrétien* composé par un autre dominicain, CARRANZA, archevêque de Tolède, qui eut singulièrement à souffrir de ces attaques. Melchior Cano condamnait la prétention d'instruire les simples fidèles sur les choses de la foi, il ne voulait même pas qu'on leur fît connaître la matière et la forme des sacrements. Dominique Soto, O. P., fut plus juste pour Carranza, mais lui fit cependant des critiques qui dénotent une réelle prévention contre les tendances mystiques. Pierre Soto, au contraire, était favorable aux spirituels. C'est l'époque où l'inquisition espagnole, dirigée alors par l'archevêque de Séville, Valdes, ami de Cano, condamna le livre de Carranza. Le catalogue des livres prohibés par Valdes en 1559 condamnait aussi les *Avis et Règles chrétiennes* du Bˣ Jean d'Avila, les œuvres de Louis de Grenade : *Guide des pécheurs, Traité de l'oraison*. Cano jugeait Grenade condamnable pour avoir prétendu que tous les fidèles, s'ils pratiquent la mortification et sont dociles au Saint-Esprit, peuvent obtenir le don de contemplation et arriver à la perfection chrétienne. Grenade appela de cette condamnation au Concile de Trente et obtint de lui et du pape

Le Bx Barthélemy des Martyrs, archevêque de Bragance, écrit à la même époque son *Compendium mysticae doctrinae*. Après avoir traité brièvement des fondements de la vie spirituelle, il déclare (ch. x) qu'il va enseigner « comment on arrive à la vraie contemplation et à l'amour unitif ». Il montre l'incomparable excellence de cette grâce, qui est pourtant offerte à tous et nécessaire pour arriver à la pleine perfection, spécialement pour être bon théologien et bon directeur spirituel (ch. xii) . « Lorsque notre âme, dit-il (ch. x, § 1), obtient ce don, cette sagesse ou théologie mystique (expérimentale)..., elle est éclairée par la lumière de l'éternelle vérité, sa foi est rendue plus certaine, son espérance est affermie, sa charité s'enflamme... Elle a plus ainsi l'intelligence du mystère de la Déité que beaucoup de docteurs très érudits qui ne sont pas encore admis dans ce sanctuaire intérieur du Roi éternel, ni éclairés par cette lumière de grâce. *Il n'est pas étonnant que le Seigneur ait coutume d'opérer magnifiquement* (*magnifice soleat operari*) *en ceux qui se sont librement et pleinement donnés à Lui, et qui par suite Lui sont très chers.* » — « Il y a beaucoup de choses que tu ignores, dit-il (ch. 26), si tu n'es pas passé de la théologie spéculative à la théologie affective, de la science à la sagesse..., qui donne une connaissance expérimentale de Dieu. Aussi, comme le dit Gerson, il convient que les théologiens scolastiques lisent souvent les livres de théologie mystique ; cette lecture fait naître l'amour des choses spirituelles et le désir de les expérimenter. La parole de Dieu, en effet, est de feu, *ignitum eloquium*, et ce sont ceux qui arrivent à la contemplation qui peuvent être dits à bon droit de parfaits théologiens, comme le furent saint Thomas, saint Bonaventure et ceux dont on célèbre les mérites. »

Le chemin qui conduit à la contemplation mystique et à l'amour unitif, c'est la sincère humilité, et la conformité à la volonté de Dieu ; cf. ch. x, § 2 : « A l'exercice de la morti-

Pie IV l'approbation de son *Traité de l'oraison*. Etaient encore prohibées les œuvres de Denys le Chartreux et les *Institutions* de Tauler. — Sainte Thérèse fait allusion à ces luttes et parle des ennemis de la contemplation dans le *Chemin*, ch. 30.

fication et de la résignation l'âme doit joindre de fréquentes aspirations et prières, l'expression de son vif désir de Dieu, c'est le chemin par lequel elle arrivera vite (*citissime*) à la théologie mystique et à l'union divine. »

Cette grâce n'est refusée à aucun de ceux qui aiment vraiment Dieu et le cherchent avec toute diligence; cf. ch. 24, § 4 : « *Quanto aliquis ardentius Deum amat, tanto plenius Dilectus revelatur, et quanto dilectio est ardentior, tantum divinorum cognitio est profundior et magis perspicua...* Si quis diligenter a delectatione exteriori distrahitur, mox necessario degustare incipit aliquid aeternae dulcedinis... Quantus autem hic gustus sit, nec is, cui gustare datum est, satis potest exprimere : *sola enim noscitur experientia* : — Plus l'âme aime Dieu, et plus Dieu se révèle à elle... Si l'on renonce généreusement au plaisir extérieur, on commencera bientôt à goûter quelque chose de l'éternelle douceur... Quel est ce goût? Celui-là même à qui il a été donné de goûter, ne peut l'exprimer comme il convient, seule l'expérience peut l'apprendre. »

Il est dit encore au ch. 26 : « *Ceux qui s'exercent avec diligence dans les choses spirituelles sont progressivement élevés aux divers degrés de la contemplation. Il faut travailler avec persévérance pour arriver là. Persévère donc, supporte l'épreuve que Dieu t'envoie, et ton espérance ne sera pas confondue.* » Item ch. 27 : « Suivons donc cette route : que l'âme pure serve Dieu par une pure dévotion, qu'en le servant ainsi assidûment elle goûte, qu'en le goûtant elle éprouve combien Il est doux, *quam suavis est Dominus*, et qu'enfin, ivre d'amour, elle ne vive que pour le contempler, le désirer..., s'unir à Lui,... en redisant les paroles du Cantique : « *Tenui eum, nec dimittam* : Je le possède et ne le perdrai plus. »

Aussi le B^r^ Barthélemy des Martyrs proteste-t-il contre l'abus des méthodes et l'usage excessif des considérations au détriment des affections qui conduisent plus promptement à l'union à Dieu; cf. ch. 20 : « On devient ainsi plus subtil et curieux que dévot et vertueux; on pense avoir fait assez si l'on a découvert une considération nouvelle, alors même que par celle-ci on n'arrive pas à la véritable union...

La méditation n'est utile que pour susciter et entretenir le feu de l'amour divin. »

Jean de Saint-Thomas, dans son lumineux traité *De Donis Spiritus Sancti*, in I^am II^ae, q. 68, montre comment les dons du Saint-Esprit sont accordés à tous les chrétiens au baptême pour qu'ils puissent pratiquer parfaitement les vertus et entrer dans l'intimité de Dieu : « *Ceux*, dit-il, *qui ne pratiquent que les vertus communes, diffèrent de ceux qui sont conduits par les dons du Saint-Esprit, comme l'oiseau qui marche sur terre diffère de celui qui vole, soutenu par le souffle du vent* » (In I^am II^ae, q. 68, disp. 18, a. 1). — « Les dons perfectionnent les vertus, leur ajoutent un éclat, une splendeur nouvelle, leur permettent d'atteindre plus haut : c'est ainsi que la foi seule nous laisse dans l'obscurité, et les hommes qui n'ont d'autre contemplation que celle qui procède de la seule foi ne peuvent pas beaucoup persévérer dans la ferveur; pour être contemplatif et pénétrer les mystères de la foi, il faut le don d'intelligence » (*ibid.*, § 12). — « L'âme purifiée par le baptême reçoit du Saint-Esprit descendu en elle une certaine intelligence des choses célestes, comme si le ciel s'entr'ouvrait pour lui laisser voir la gloire de Dieu. *C'est un signe que le ciel s'entr'ouvre et que le Saint-Esprit nous éclaire, lorsqu'on reçoit avec une sainte joie quelque intelligence de la gloire de Dieu* (*valde delectari et intelligere aliqua de gloria Dei*). D'où il suit qu'*il est nécessaire* que l'âme sorte de l'obscurité de la simple foi et qu'elle coure vers Dieu sous l'illumination des dons du Saint-Esprit, par lesquels, comme revêtue d'or, elle connaît les divers sentiments spirituels et reçoit l'intelligence des choses divines... Alors elle est élevée à la lumineuse contemplation de la grandeur des mystères et de leur crédibilité, dans la flamme de l'amour, *et in splendore ignis flammantis in nocte*, comme dit Isaïe, III. L'âme qui désire la perfection *doit donc désirer connaître Dieu présent en elle*, non seulement par la foi, mais *à la lumière des dons du Saint-Esprit*: elle doit désirer que souvent lui soit donnée cette connaissance qui s'achève dans l'amour » (*ibid.*, § 13-14). « Par le don d'intelligence l'esprit est rendu plus subtil, plus pénétrant, pour marcher

dans la lumière, même lorsqu'il se trouve dans les ténèbres de la Déité. Ainsi il entre dans le domaine de Dieu, *intrat in potentias Domini*, et, contemplant la gloire du Seigneur, il est transformé et conduit de vertu en vertu par le Saint-Fsprit » (*ibid.*, a. 3, § 22).

C'est parce que la contemplation est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne que Jean de Saint-Thomas en a traité dans son *Catéchisme* (*Comp. de la Doctrina cristiana*, P. 2ª, c. 12, § 1), où il dit que par elle l'âme est affermie dans la vertu, unie à Dieu, et spirituellement transformée par l'expérience des choses divines.

Vallgornera, composa peu après, en réunissant une foule de textes du Docteur Angélique, la *Mystica Theologia D. Thomae*, où il transcrivit ce qu'avait dit Jean de Saint-Thomas sur les dons, et où il copia aussi assez souvent le carme Philippe de la Sainte-Trinité. Bien qu'il ait insisté outre mesure sur la contemplation dite acquise et qu'il ait présenté des arguments assez faibles pour la distinguer de l'infuse, il a conservé la doctrine traditionnelle. Il dit, *ibid.*, q. 4, d. 3, a. 1 : « Celui-là est parfait qui a la vraie sagesse. C'est la doctrine de saint Thomas fondée sur cette parole de saint Paul, *I Cor.* 2 : *Sapientiam autem loquimur inter perfectos...* Aux parfaits il convient de parler non plus seulement des éléments de la sagesse chrétienne, mais des choses profondes et cachées de la perfection et de la sainteté. » — Il soutient avec ardeur que la contemplation surnaturelle ou infuse est offerte à toutes les âmes généreuses, humbles, mortifiées, et dociles au Saint-Esprit. Il dit que nous devons tous la désirer, qu'on peut là mériter *saltem de congruo*, au moins d'un mérite de convenance (cf. *ibid.*, q. 3, d. 3, a. 6), et qu'elle est ordinairement accordée aux parfaits.

On lit, *ibid.*, q. 3, d. 3, a. 3, nº 430-1 : « *Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare...* Finem habet intimam animae cum Deo summe dilecto unionem fruitivam ; subjectum habet intellectum hominis Spiritus Sancti donis illustratum, et ipsa propter se diligetur, cum sit actus vitae perfectissimus, sibique sufficientissimus... Expedit ad perfectissimam humilitatem, ad perfectissimam mansuetudi-

nem et ad reliquas virtutes in perfectissimo gradu conari. Cur non expediat ad perfectissimam orationem contendere?... Expedit etiam magnam sanctitatem summis precibus efflagitare ad gloriam Dei, ut ei magis ac magis placeamus... ergo et divinam contemplationem. *Vitiosum esset et praesumptuosum* quod aliquis in statu imperfectae virtutis existens, attentaret *statim assequi* ea quae sunt perfectae virtutis. Sed si quis ad hoc tenderet, ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est praesumptuosum... Et sic *nihil utilius contemplatione supernaturali*; quamvis enim qui vacant activae vitae, multis aliis prosint, *multo tamen magis prosunt qui vacant contemplationi, ex cujus abundantia,* cum aliquando proximorum saluti vacant, *plus unico suadent verbo* heroicae vitae conjuncto, quam alii multis concionibus. » Aussi saint Thomas a-t-il dit, après les Pères, que la prédication de la parole de Dieu doit procéder « ex plenitudine contemplationis ».

Vallgornera dit encore, *ibid.*, q. 4, d. 1, a. 12 : « *Debent omnes et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere...* Ideo necesse est quod anima, et specialiter Deo consecrata, quae perfectionis viam, Deo excitante et adjuvante, fuit ingressa, non sistat in via purgativa..., nec sedeat in via illuminativa..., sed conveniens, imo *necessarium est ut pergat ulterius,* totamque viam, etiam unitivam, percurrat, ut tandem ad suavitatem montis conscensa, Deoque intime unita... *beatitudine inchoata fruatur. Non enim potest anima alibi quiescere,* alibi satiari, *quam in hac perfecta sui cum Deo unione.* Ad illam Deus animam saepius invitat : unde ait per Isaiam, c. 55 : *Omnes sitientes, venite ad aquas...*

« Ut anima debite ad Deum tendat, et ut ei intime uniatur, non debet statim temere ad ejus dulces amplexus et ad oris osculum aspirare; sed prius *velut humilis ancilla ad pedum osculum* in via purgativa accedat, Magdalenam imitata; deinde *velut filia dilecta ad osculum manuum properet,* in via illuminativa ; et denique *velut sponsa dilectissima ad sacrum oris osculum* fidenter in via unitiva consurgat: sic enim ipso Domino admittente tam arcte cum eo conjungetur, quod erit unus cum ipso spiritus. »

Le Bx François de Possadas, O. P., *Carta del Esposo Cristo*, § XII et XX, parle aussi de même.

En France, au XVIIe siècle, un des grands adversaires du quiétisme, Massoulié, O. P., écrit contre cette erreur son *Traité de l'Amour de Dieu* et celui *De la véritable oraison*. Dans ce dernier traité, où il est surtout préoccupé de l'erreur à combattre, quelques expressions des premiers chapitres pourraient faire croire qu'il considère la contemplation infuse comme proprement extraordinaire ou en dehors de la voie normale de la sainteté ; mais le sens de ces expressions se précise par les derniers chapitres de l'ouvrage, où il parle de l'oraison quiétude, comme les auteurs que nous venons de citer. De plus, Massoulié composa aussi le manuel bien connu intitulé *Méditations de saint Thomas*, où, traitant de la voie unitive, il explique les *dix degrés de l'amour* énumérés par saint Bernard (cf. *supra*, p. 684), selon le commentaire contenu dans l'Opuscule 61e attribué à saint Thomas. Or ces degrés de l'amour divin, que Massoulié considère comme le chemin normal de la haute perfection, sont manifestement d'ordre mystique, surtout les plus élevés : l'âme y aspire à la possession de Dieu, elle est enflammée d'amour, supporte infatigablement les grandes épreuves intérieures, et finalement est transformée pour ainsi dire en Dieu, qui la vivifie. Saint Jean de la Croix a expliqué ces mêmes dix degrés de l'amour dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. 18 à 20, et il montre dans le neuvième l'union transformante, prélude de celle du ciel.

Le P. Piny, à la même époque, écrit *La plus parfaite des voies intérieures*, 1683, petit livre très loué par Noël Alexandre, et dont s'est visiblement inspiré au XVIIIe siècle le P. de Caussade en traitant le même sujet. Il y enseigne que la voie la plus parfaite, celle qui glorifie Dieu davantage, est celle du *complet abandon à la Providence*, en toutes les circonstances par lesquelles elle nous conduit. Or cette voie dispose à la contemplation infuse ou passive, et même on ne peut la suivre parfaitement que si l'on a déjà reçu ce don de contemplation, qui nous fait voir, dans tous les événe-

ments, même les plus pénibles et imprévus, les desseins de Dieu. Aussi le même ouvrage, ch. XV, montre-t-il que le véritable « esprit d'oraison » conduit à une union à Dieu presque continuelle ; ce qui suppose un influx spécial des dons, où leur mode surhumain est déjà assez manifeste. Et il est dit, *ibid.*, ch. XIX, que « cette voie convient à toutes sortes de personnes et que Dieu nous appelle tous à y entrer ». C'est en effet la fidélité à la *grâce du moment,* surtout dans l'épreuve, or à tous il est dit : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et porte sa croix tous les jours. »

Le P. Piny dit aussi dans son livre *la Présence de Dieu,* IIe P., ch. 31 : « Il n'y a pas de disposition intérieure, meilleure, plus avantageuse, plus consolante et plus sanctifiante que cette sorte de présence d'union par adhérence, par acquiescement et par abandon à la divine volonté... Si sainte et si salutaire que soit cette présence de Dieu, il n'en est pas de plus *facile à obtenir*. Que faut-il en effet pour l'avoir ? Laisser faire Dieu par une amoureuse adhérence, un abandon, un acquiescement tranquille... *Trois fois heureux celui qui possède cette sorte de présence à tous les cinq degrés que l'on peut et doit avoir pour la posséder dans la perfection*. Par le premier degré, en effet, celui qui nous y prépare, on est déjà au nombre de ces bons cœurs, de ces âmes généreuses, qui veulent être à Dieu, tout à Dieu, à n'importe quel prix... Par le deuxième, celui qui nous établit dans cette présence d'union, nous avons l'avantage d'être en Dieu et d'avoir Dieu en nous par le lien de la plus pure charité... Par le troisième degré, celui qui nous affermit, nous entrons dans cette union avec Dieu d'une manière encore plus intime, par la constance et la fermeté que nous mettons à adhérer et à demeurer unis à sa volonté, jusque sous le pressoir crucifiant mais sanctifiant de la Croix. Par le quatrième degré... on est dans une *paix continuelle, paix sans trouble dans la souffrance et sans empressement dans l'action*. Enfin par le cinquième degré... nous entrons dans l'oubli complet et *l'abnégation totale de nous-mêmes, de telle sorte qu'il n'y a plus rien en nous qui règne, si ce n'est Dieu seul et sa volonté seule*. Ainsi nous pouvons commencer sur la terre ce que nous espérons continuer éternellement dans le ciel. » Telle est

manifestement la perfection des vertus théologales et *de la docilité au Saint-Esprit*; spécialement on voit dans cet état *l'excellence du don de sagesse, qui répond à la béatitude des pacifiques*, parce que, *nous faisant voir tout en Dieu*, il est le principe de cette paix quasi inaltérable, dont il vient d'être parlé (1).

Il faut citer aussi le livre très profond d'un vrai mystique, peu connu en dehors de l'Ordre de Saint-Dominique, *la Croix de Jésus* (2) du P. Louis Chardon (1646). Avec une pénétration parfois comparable à celle de saint Jean de la Croix, il traite des secrets de la vie mystique, de l'influence profonde du Saint-Esprit dans l'âme qui passe par le creuset spirituel. Il introduit dans le mystère de la Croix, mystère de l'amour crucifiant et réparateur. Dans les premières pages, l'auteur remarque que cette doctrine est utile à tous, et que les âmes en devenant généreuses désirent une union à Dieu toujours plus intime, que celui-là seul connaît qui l'a expérimentée (3). Elles désirent, dit-il (4), les eaux vives de l'oraison qui seules peuvent étancher leur soif. Lorsque Dieu répand son amour en nos cœurs, ce n'est pas pour qu'il y reste oisif, mais pour que sous son influence notre âme s'élève jusqu'à la source même de la grâce (5). « *D'ordinaire*, ajoute-t-il, *Dieu se communique à sa créature dans la mesure de ses dispositions; plus celles-ci sont pures, et plus les Personnes divines se rendent intimement présentes dans l'âme...* Ceux à qui le Saint-Esprit se communique (et ce sont tous ceux qui ne résistent pas à ses adorables communications) sont sanctifiés par son action et reçoivent de Lui une vie non seulement surnaturelle, mais suréminente et mystique (6). » Mais, est-il dit plus loin (7), bien que Dieu ne soit pas avare de ses consolations et les répande en abondance dans le cœur de ses amis, il ne les accorde pas toujours; mais il se

(1) Le P. Noël, O. P., vient de publier une nouvelle édition des principales œuvres du P. Piny.

(2) Une nouvelle édition de cet ouvrage a paru en 1896 à Paris chez Lethielleux, en deux volumes. — (3) *Ibid.*, t. I, p. IX et X. — (4) *Ibid.*, 1er entr., ch. 2, p. 24, 25. — (5) *Ibid.*, ch. 19, p. 236. — (6) *Ibid.*, t. II, 3e entr., ch. 6, p. 288 : « Comment les missions invisibles des personnes divines sont principes des opérations mystiques dans les âmes qui progressent en la grâce. » — (7) *Ibid.*, t. II, ch. 16, p. 378.

plaît parfois à les retirer pour éprouver notre constance, pour faire pratiquer certaines vertus, et rendre notre humilité plus méritoire en nous montrant, dans la privation, le besoin que nous avons de la grâce, sans laquelle nous ne pouvons grandir dans la charité.

Nous pourrions citer ici, comme pleinement conforme à cette doctrine, celle du Bienheureux Grignion de Montfort, tertiaire de Saint-Dominique, d'autant que l'idée qu'il a exposée dans son admirable traité de la *Vraie dévotion à la Sainte Vierge* lui avait été inspirée par les premiers fils de Monsieur Olier, qui la tenait lui-même de la Vénérable Mère Agnès, Prieure des Dominicaines de Langeac. Nous avons déjà cité, p. 645-650, les passages les plus caractéristiques de ce traité, relatifs à la question présente.

Il conviendrait d'ajouter le témoignage contenu dans les lettres de plusieurs saints et bienheureux ou bienheureuses de l'Ordre de Saint-Dominique (1), dont beaucoup furent stigmatisés (2); ils identifient généralement la pleine perfection chrétienne ou la voie unitive avec la vie mystique caractérisée par la prédominance du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit.

Ces dernières années, cette doctrine s'est de plus en plus affirmée dans les écrits de spiritualité de plusieurs auteurs dominicains.

Le P. Meynard, dans son *Traité de la vie intérieure*, 1885, sous l'influence de quelques auteurs des XVIIIe et XIXe siècles, appelle, il est vrai, « extraordinaire » la contemplation infuse; mais lorsqu'il se demande si l'on peut la désirer, il répond, après avoir condamné le désir tout différent des visions, des extases et des stigmates : « Les auteurs paraissent divisés : les uns, et *c'est le plus grand nombre*, croyons-nous, *se fondant sur la doctrine de saint Thomas, affirment que ce désir est très légitime*; d'autres y voient de la présomption. Cette divergence d'opinion est plus apparente que réelle. Ceux qui affirment la légitimité de ce désir considèrent *la question en elle-même*, et n'ont en vue que les biens infiniment précieux de la contemplation; ceux de l'opinion oppo-

(1) Cf. *Année Dominicaine*, et *les Bienheureuses dominicaines* par Mlle de Ganay. — (2) Cf. l'ouvrage du Dr Imbert sur la Stigmatisation.

sée, uniquement préoccupés par les dangers des grâces exceptionnelles, disent que l'orgueil et la vaine complaisance se glisssent facilement dans les hauteurs de la contemplation. Si les auteurs qui affirment la légitimité de ce désir ajoutent qu'il doit être humble, modéré, soumis à l'obéissance, accompagné de la pratique des vertus solides et même des vertus héroïques, *nous les croyons dans le vrai*; ces restrictions en effet suffisent pour écarter les dangers volontaires qui sont les seuls véritablement à craindre (1). » Il faut ajouter que rien ne peut mieux nous apprendre l'humilité que la contemplation infuse, puisque plus qu'aucune connaissance elle nous manifeste l'infinie grandeur de Dieu et par contraste notre néant et notre misère; c'est elle qui dans la nuit de l'esprit purifie l'âme des restes d'amour-propre et d'orgueil qui empêchent l'union à Dieu (2).

Le P. Weiss, dans son *Apologie du christianisme*, l. IX, c. V, n° 6, écrit : « La mystique est pour tous les chrétiens fervents... Il n'y a pas de condition, d'état, d'occupation, qui autorise quelqu'un à dire que la mystique ne le concerne pas... Elle est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. » Le même ouvrage défend, du reste, avec saint Thomas, en traitant de la perfection de la charité, que tous *doivent* y tendre, chacun selon sa condition. Voir aussi les ouvrages du P. Friaque (3), du P. Frojet (4) et du P. Clérissac (5).

Concluons avec le P. Schwalm (6), qui rappelait ainsi en 1905 « l'unanimité d'une tradition » : « *Saint Thomas d'Aquin ne classe jamais la contemplation parmi les grâces extraordinaires*. Faire des miracles, prophétiser, discerner l'Esprit de Dieu ou le mauvais esprit dans les cœurs..., telles sont les grâces que le Docteur Angélique signale comme en dehors des voies communes. Elles ne marquent pas des étapes dans le chemin des justes et des parfaits, pas même les étapes suprêmes... Ce sont des grâces d'utilité publique, des signes miraculeux d'un grand dessein de Dieu. *La contemplation rentre au contraire dans le développement normal* de la vertu

(1) *Traité de la Vie intérieure*, 1885, t. II, n° 75, p. 131. — (2) Cf. Saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II. — (3) *Traité du Saint-Esprit. Traité de l'oraison jaculatoire*. — (4) *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes*, ch. sur les béatitudes. — (5) *Le Mystère de l'Église*. — (6) Préface à *La vie d'union à Dieu* du P. Faucillon, O. P., p. xxxiii ss.

et de la perfection chrétienne... Ce n'est pas sans doute l'état universel des âmes en grâce avec Dieu, mais c'est le sommet où les achemine l'exercice des vertus morales; c'est la tranquille possession de la vérité d'abord assimilée et découverte pas à pas dans la méditation; c'est l'effet de l'amour divin triomphant de toute affection inférieure; c'est la cause de ses meilleurs progrès; c'est une prière des avançants et des parfaits. Telles sont les vues que saint Thomas développe dans son traité spécial de la vie contemplative. Elles semblent *décisives* pour trancher la question de savoir si la contemplation est un état extraordinaire... Ce qui serait anormal chez de simples débutants ne l'est plus pour des âmes exercées, mortifiées, purifiées, déjà en voie de perfection. Aussi pouvons-nous dire qu'au *cours d'une vie sacerdotale, religieuse ou simplement laïque* — pourvu qu'elle soit fervente et intérieure — *Dieu ne refuse pas d'ordinaire le don de la contemplation... Les mystiques dominicains sont unanimes à exciter le désir de cette grâce.* Ce n'est pas chez eux simple tradition d'Ordre ou d'École, c'est une doctrine qu'ils partagent avec saint Bonaventure, saint Bernard, Richard et Hugues de Saint-Victor, Cassien et saint Grégoire le Grand... Tauler, Suso, sainte Catherine de Sienne, en développent beaucoup les conséquences pratiques... Tauler indique avec prudence les signes du véritable appel à cette forme d'orai son ; il en déduit une triple règle de conduite que saint Jean de la Croix, théologien d'esprit très net, et de formation bien thomiste, éclaircira au suprême degré. Tous ces apôtres du mysticisme, et du plus sûr, se font une joie et un devoir d'y attirer les âmes ferventes, en voie de perfection.

« *Comment,* continue le P. Schwalm, *ces vues si fondées en doctrine,* si garanties à la fois par la science acquise et l'expérience surnaturelle des Docteurs et des Pères, *sont-elles devenues d'une hardiesse troublante, d'une nouveauté suspecte* pour certains directeurs en plein XIXe siècle? Comment ont-elles pesé sur des disciples de saint Thomas eux-mêmes et sur des familiers de la mystique dominicaine?

« C'est qu'à partir du XVIe siècle, l'exclusivisme de Rodriquez en faveur de la méditation, qu'au XVIIe, le mysticisme abusif ou malsain de Molinos, de Malaval, de Mme Guyon, déterminèrent une réaction étroite et timorée; nombre de directeurs ou d'écrivains ascétiques s'efforcèrent de classer la

contemplation comme un état extraordinaire. Défense alors d'y aspirer : l'humilité et la prudence l'interdisaient.

« Et cependant sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Jean-Baptiste de la Salle, Suarez, protestent contre l'excès de la nouvelle réaction... Malgré ces sages appels, la réaction dura quand même contre tout mysticisme chez un grand nombre de directeurs. C'est vers la fin du XIXe siècle seulement que l'insuffisance constatée de l'exclusivisme de Rodriguez ramena de plus en plus les hommes sans parti pris à l'étude des Maîtres et à la reprise des saines traditions; cf. Saudreau, *la Vie d'union à Dieu...*, ch. VIII, IX, X. »

Ces mêmes idées ont été développées depuis par le P. GARDEIL (1), surtout par le PÈRE ARINTERO (2), par les écrivains de la *Vie Spirituelle* (3) et récemment par le P. GEREST, dans le *Memento de la Vie spirituelle*, où il expose les vues d'après lesquelles il vient de refondre le Traité de la vie intérieure du P. Meynard. On revient ainsi de plus en plus à la doctrine fondamentale de la spiritualité dominicaine.

*
* *

Mystique franciscaine : Doctrine de saint Bonaventure

Devant forcément nous restreindre, nous ne pouvons ici, pour donner une juste idée de la spiritualité franciscaine, que résumer la doctrine de saint Bonaventure. Nous le ferons en utilisant un travail récent, fort consciencieux et d'une lecture savoureuse et édifiante, qui a paru dans l'*Archivium Franciscanum Historicum* an. 1921, fasc. I et II, *La*

(1) *Les dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains*, et l'article *Dons* dans le Dictionnaire de Théologie catholique.

(2) *La Evolucion mistica*, grand in-8, 707 pp., Salamanque, 1908. Cet ouvrage, qui a eu récemment une seconde édition, est un traité fort complet de théologie mystique. Le P. Arintero a composé depuis ses *Cuestiones misticas* et un Commentaire sur le Cantique des cantiques ; il est directeur de la revue *La Vida sobrenatural*, qui défend les mêmes idées.

(3) Voir dans *La Vie Spirituelle* 1920, 1921, les articles du P. Joret, O. P.

théologie mystique de saint Bonaventure par le P. Ephrem Longpré, O. F. M. (1).

Ce travail nous montre de la façon la plus évidente chez saint Bonaventure la doctrine que nous avons toujours donnée ici comme l'expression exacte de la tradition. L'auteur a cherché surtout dans le *Breviloquium*, le *Soliloquium*, le *De triplici Via*, et l'*Itinerarium mentis in Deum*, « les principaux facteurs, qui, selon les conceptions bonaventuriennes, préparent l'âme d'une façon plus efficace et plus immédiate aux communications mystiques... et la position de saint Bonaventure dans les principales questions soulevées récemment par le renouveau des études ascétiques et mystiques ». — Voici ses principales conclusions :

« L'état contemplatif n'est que la suprême éclosion de la vie surnaturelle, l'efflorescence positivement expérimentée de la grâce et des habitudes infuses, l'exercice supérieur des dons du Saint-Esprit » (p. 8, cf. *Itiner.*, c. IV, n. 4). — « Il y a ainsi un véritable lien de continuité, une unité dynamique entre les étapes de l'ascension spirituelle. » — « C'est dans l'ordre de *la foi*, et non point dans un autre, que se développe la vie mystique, quelles que soient les lumières qui tombent d'en haut. Le Docteur Séraphique, en effet, n'admet pas cette « lumière médiante »... qu'Henri de Gand introduit entre la simple foi et la vision béatifique » (p. 10). En quoi saint Bonaventure s'accorde avec saint Thomas, IIa IIae, q. 5, a. 1, ad 1m. — « Saint Bonaventure insiste beaucoup sur le rôle des dons du Saint-Esprit dans la vie mystique; cf. *Breviloq.* pars V, c. V, VI. » Pour lui les *sens spirituels* ne sont que les actes les plus parfaits des vertus théologales, et non point des habitudes nouvelles, de nouveaux organes surnaturels de perception; cf. *Breviloq.* pars V, c. VI, n. 6. — « Sur ce point sa doctrine s'oppose donc à l'enseignement du P. Poulain, S. J. », p. 18. — Saint Bonavanture ne déprécie pas la *méditation*, cette méditation méthodique et amoureuse a sa raison d'être dans tous les états de la vie intérieure, et comme la prière de demande, elle a un rôle important dans la préparation mystique. « Aucun peut-être n'a

(1) Nous citerons d'après la pagination du tirage à part.

plus insisté sur ce point capital qu'il faut beaucoup prier pour obtenir le don de la contemplation » (p. 26; cf. *De triplici via*, c. II; *de Perfect. Vitae*, c. V, n. 5). Saint Bonaventure aime aussi à s'élever à Dieu en considérant le reflet de ses perfections dans le monde sensible; par cela il rappelle saint François d'Assise et se distingue assez nettement de saint Jean de la Croix (p. 29). Enfin un des plus importants facteurs de la préparation mystique est l'amour et l'imitation de Jésus crucifié : c'est selon saint Bonaventure la voie abrégée qui mène à la contemplation infuse (cf. *Itin.*, c. IV, n. 2-5; VI, 4-7; VII, 2-6). L'état mystique lui-même ou l'union passive n'est pour ainsi dire qu'un ensevelissement dans le Christ (cf. *Itin.*, c. VII, 1-2). « L'oraison infuse est le terme *normal* et *ordinaire*, quoique d'une excellence à part, des états intérieurs précédents. Saint Bonaventure, en effet, ne semble pas connaître cet état intermédiaire que, depuis le XVIIe siècle surtout, plusieurs auteurs d'une autorité considérable ont appelé la *contemplation acquise*... Pour lui toute contemplation est *infuse* » (p. 41-43). C'est également le sentiment du P. Vicente de Peralta, dont le nom fait justement autorité en Espagne. — « La vie mystique, l'oraison infuse succèdent donc aux exercices ascétiques, et cela immédiatement. Cet épanouissement est le terme ordinaire et normal. Pour tendre à ces hauteurs de la vie spirituelle, *il n'est pas exigé de vocation spéciale*. Saint Bonaventure n'en parle nulle part; bien au contraire, il déclare maintes fois que la vie mystique est offerte à tous... Son sentiment est aussi éloigné que possible de l'opinion de plusieurs modernes, qui, comme le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, considèrent l'oraison infuse comme une faveur extraordinaire semblable aux grâces *gratis datae* » (p. 44). Selon saint Bonaventure, c'est une grâce excellente, mais non extraordinaire (*ibid.*). Il a même beaucoup insisté sur ce point : cf. v. g. *I Serm. de Sabbato Sancto* et *Itin.* c. VII, 3. « Par une conséquence nécessaire, *la vie mystique est le chemin ordinaire de la Perfection*. L'oraison passive est requise à la complète éclosion de la vie surnaturelle... selon une nécessité morale... L'école de M. l'abbé Saudreau ne soutient pas une autre doctrine » (p. 47 et 50). *Non seulement tous peu-*

vent désirer l'oraison passive, mais ils le doivent; ce désir toutefois doit s'accompagner de profonds sentiments d'humilité (p. 51-55).

Quand à la nature intime de la contemplation infuse, selon saint Bonaventure comme pour saint Thomas, elle ne saurait être une prise de vue directe sur Dieu lui-même (p. 57). Ici encore l'école de M. Saudreau reproduit bien son enseignement. Dieu est saisi *non in se sed in aliquo effectu interiori*, dans un embrasement de la faculté affective. Cette contemplation passive, aimante et savoureuse, procède des dons du Saint-Esprit.

Tel est le résumé de ce précieux opuscule qui contient une foule de textes de saint Bonaventure méthodiquement choisis dans ses œuvres authentiques et parfaitement ordonnés selon les principes mêmes du saint Docteur.

Parmi les fils de saint François qui ont exposé ces mêmes idées ces derniers temps, il faut citer le P. Ludovic de Besse (1), le P. Vicente de Peralta (2), le P. Venant de Roulers (3).

(1) *La science de la Prière — La science du* Pater — *Éclaircissement sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix.*

(2) Cf. *Estudios franciscanos*, 1919, articles.

(3) *De la Méditation à la Contemplation sous l'égide de Marie*, Bruges, 1921. On lit dans cet ouvrage, p. 100 : « N'entre pas qui veut dans l'oraison de foi, c'est Dieu qui doit y introduire les âmes; et quand il les y introduit, c'est pour continuer ensuite de les mener graduellement à des oraisons plus passives encore, qui toutes, désormais, resteront dans le même genre : l'oraison de foi. De l'introduction au terme, la progression ressemblera presque à une évolution... Je me hâte d'ajouter que, bien qu'il appartienne à Dieu d'admettre les âmes dans ce genre d'oraison, je suis pourtant d'avis que la bonne volonté y dispose positivement, puisqu'elle est la voie commune et normale vers la sainteté. Tous ceux qui s'appliquent sérieusement à leur progrès spirituel y sont appelés et y passeront... Saint Jean de la Croix dit, et on sait avec quelle énergie, que le don de contemplation n'est pas un don réservé : c'est un don voulu de Dieu pour tous les baptisés... Et que les ignorants et les profanes ne se récrient pas, ici, comme si nous voulions vulgariser l'extase et le ravissement. Il n'en est pas question. La contemplation n'est qu'une forme de prière toute recueillie, toute silencieuse, et qui se fait en nous, comme dit saint Paul, par « l'Esprit qui nous a été donné ».

*
* *

La mystique du Carmel

Incontestablement, selon SAINTE THÉRÈSE et SAINT JEAN DE LA CROIX, la contemplation infuse et l'union à Dieu, qui en résulte, sont dans la voie normale de la sainteté. Toute intelligence sans parti pris le reconnaîtra après la lecture des textes nombreux que nous avons cités plus haut, pp. 25-26, 295-324, 458-462, 474-476, 540-548, 586-587; voir aussi ceux que nous citons plus loin dans l'appendice I, p. [11] et suivantes.

Sans doute saint Jean de la Croix a écrit : « Dieu *n'élève pas* à cette contemplation tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit ; il n'en prend pas même la moitié (1). » Mais cela veut dire, comme le remarque sainte Thérèse (Ve Dem, ch. 1), qu'il y a ici aussi « beaucoup d'appelés et peu d'élus ». Du reste, comme nous l'avons montré p. 474-475, le saint s'est parfaitement expliqué sur ce point dans *Vive Flamme*, 2e str., vers 5 : « Il faut expliquer ici *pourquoi il en est si peu qui parviennent à ce haut état de perfection et d'union avec Dieu.* Ce n'est certes pas que Dieu veuille limiter cette grâce à un petit nombre d'âmes supérieures, *son désir est plutôt que cette haute perfection soit commune à tous;* ce qu'il cherche trop souvent en vain, ce sont des vases capables de contenir une telle perfection. *Il envoie de légères épreuves* à une âme et elle se montre faible, *elle fuit aussitôt la souffrance...* Aussi Dieu ne continue pas à purifier de telles âmes. ... O âmes qui rêvez de marcher tranquilles et consolées..., si vous saviez combien il vous importe d'être éprouvées pour atteindre cette sécurité et cette consolation! » La même idée est développée dans le *Cantique spirituel*, IV, str. 39, v. 1 : « O âmes créées pour de telles gloires..., à quoi songez-vous? De quoi vous occupez-vous? Qu'il est triste votre aveuglement! Vous fermez les yeux à la plus éclatante lumière et vous n'entendez pas les

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 9 fin.

voix puissantes qui vous sollicitent! » C'est tout le passage qu'il faudrait citer (1).

Saint Jean de la Croix dit enfin, en distinguant des visions, révélations et paroles intérieures, la contemplation infuse : « Quant à la connaissance obscure et générale, il n'y a pas de division, c'est *la contemplation reçue dans la Foi*. Cette contemplation est *le but où nous devons conduire l'âme* (2). » Et au sujet des touches divines, il ajoute : « Ce sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme (3). »

Aussi n'est-il pas étonnant que les théologiens du Carmel aient généralement enseigné que *toutes les âmes intérieures doivent aspirer à la contemplation injuse et à l'union fruitive.*

Philippe de la Sainte-Trinité (4), Antoine du Saint-Esprit (5), disent très nettement et dans les mêmes termes : Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare. Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere. *Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle ou infuse* (les titres de ces théologiens identifient ces deux derniers mots). *Toutes les âmes et surtout celles consacrées à Dieu doivent aspirer et tendre à l'union actuelle fruitive avec Dieu* (6). » Vallgornera, O. P., nous l'avons vu, a défendu la même conclusion (7).

Joseph du Saint-Esprit, dans son grand *Cursus Theol. mystico-scol.*, disp. xi, q. 2, soutient, nous l'avons noté p. 502, la même thèse en ces termes plus précis : « Si l'on

(1) Voir aussi *Vive Flamme*, 3e str., vers. 3, trad. Hoornaert, 2e éd., p. 218, et sainte Thérèse, *Fondations*, ch. iv. — Cf. *infra*, *Appendices*, fin.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 9 fin, cité plus longuement *supra*, p. 540.

(3) *Ibid.*, l. II, ch. 24; voir tout le texte plus haut, p. 548.

(4) *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299, et t. III, p. 43.

(5) *Directorium mysticum*, éd. 1733, tr. III, d. III, sect. IV ; tr. IV, d. I, sect. VI. — Voir aussi *supra*, p. 17-18; 483, 491-492.

(6) Remarquer que notre formule est plus atténuée : nous ne disons pas : « *tous doivent* désirer », mais « *il convient que toutes les âmes intérieures* désirent »; encore faut-il que ce désir s'accompagne d'une grande humilité, vertu qui est si peu contraire à la magnanimité, que celle-ci aspire à la grandeur de l'humilité comme à celle des autres vertus. Cf. IIa IIae, q. 129, a. 3 et 4.

(7) *Mystica Theol. sancti Thomae*, éd. 1911, t. I, p. 428, et t. II, p. 80.

prend la contemplation infuse au sens de ravissement, d'extase ou faveurs semblables, nous ne pouvons nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer ; mais quant à la contemplation infuse en elle-même, comme acte de contemplation (abstraction faite de l'extase qui peut l'accompagner accidentellement), bien que nous ne puissions certes pas nous efforcer de l'avoir par notre industrie ou propre activité, *nous pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu* (1). »

« Dieu élève d'habitude (*solet elevare*) à la contemplation infuse l'âme qui s'exerce avec ferveur à la contemplation acquise, c'est l'enseignement commun, *quod omnes docent* (2). » Nous avons cité plus haut, p. 502, ces textes d'après l'original.

Le vénérable Jean de Jésus-Marie parlait de même auparavant (3). Et Thomas de Jésus, du même Ordre, dit que la contemplation acquise est « la disposition principale et plus prochaine pour *mériter la grâce de la contemplation infuse* (4) », qu'il faut bien distinguer, dit-il, de ses accidents extrinsèques, tels que le ravissement (5). Il ne faut pas non plus la confondre avec la *contemplation suréminente*, qui procède d'un principe analogue à la lumière prophétique (6). « La contemplation infuse est une grâce spéciale ; mais tous y sont invités, *invitantur omnes* (7) », invitation éloignée, distincte de l'appel prochain. Et telle est bien, nous l'avons vu, la doctrine de sainte Thérèse, qui a inspiré tous ces théologiens.

Pour plus d'informations sur ces auteurs, voir l'excellente étude que leur ont consacrée les Carmes de Lille dans la *Vie Spirituelle*, oct. 1922, p. 140-166 : *Les disciples de sainte Thérèse : L'École carmélitaine au XVIIe et au XVIIIe siècle.* Rappelons seulement la chronologie de ces auteurs : Jean de Jésus-Marie 1564-1615, Thomas de Jésus 1568-1627, Joseph de Jésus-Marie 1562-1629, Nicolas de Jésus-Marie

(1) Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theol. myst.-scol.*, t. II, II Præd., disp. XI, q. II, n° 18 et 23, p. 222... — (2) *Ibid.*, disp. VIII, p. 71. — (3) *Theol. mystica*, Herder 1912, ch. III, p. 28, 36. — (4) *De Contemplatione*, l. I, c. 8, p. 95. — (5) *Ibid.*, l. II, c. 5, p. 103, et l. I, c. 7, p. 93. — (6) *Ibid.*, l. II, c. 3, p. 101, c. 4 et 5. — (7) *Ibid.*, l. I, c. 8, p. 94.

† 1660 ou 1680, Philippe de la Sainte-Trinité 1603-1671, Antoine du Saint-Esprit 1618-1674, Dominique de la Sainte-Trinité 1616-1687, Antoine de l'Annonciation † 1714, Honoré de Saint-Marie 1651-1729, Joseph du Saint-Esprit † 1739.

Nous citerons ici quelques passages caractéristiques des plus anciens de ces théologiens.

Le Vénérable Jean de Jésus-Marie, C. D., dit dans son *Instruction des novices*, traduite du latin par le P. Berthold Ignace de Saint-Anne, 2e Partie, ch. 24 : « Parmi les béati-« tudes (évangéliques), il faut rapporter à la Pureté du « cœur la *Contemplation divine*, qui est un acte de l'intelli-« gence attentive aux spectacles de l'éternité, et suspendue « par l'admiration. *Cet acte est produit par le don de sagesse*, « le plus excellent de tous les dons, et *il constitue la fin* « *principale de notre Institut*. Il consiste dans une connais-« sance de Dieu très pure et accompagnée d'une ineffable « douceur; en sorte que la contemplation est une image « fidèle de la vraie et céleste Béatitude. Nous n'en dirons « rien ici, parce que cette matière est au-dessus de la portée « de nos jeunes Frères, qui, néanmoins, *doivent exciter en* « *eux le désir d'y atteindre*. Qu'ils sachent donc que ce *bien* « *ineffable est accordé dans cet exil à ceux qui combattent* « *vaillamment;* qu'ils le sachent, afin de s'animer au com-« bat, et *de tourner sans relâche leurs plus ardentes aspira-* « *tions vers les délices de la contemplation*. »

Le même auteur, dans sa *Theologia mystica* (rééditée chez Herder), appelle généralement la contemplation infuse *contemplatio divina*.

Le Vén. Thomas de Jésus, C. D., dans son traité *de Oratione infusa*, l. I, ch. I, définit l'oraison infuse ou surnaturelle : « *L'élévation surnaturelle, libre et prompte de notre esprit vers Dieu, procédant du Saint-Esprit, par l'intermédiaire d'un de ses dons habituels*. » Il la distingue, au même endroit, de l'oraison acquise, qui dérive de notre propre activité avec le secours de la grâce commune. — Au ch. II, traitant de la nécessité de l'oraison infuse, il la trouve exprimée dans cette parole de saint Paul, Rom. VIII, 26 : « Le Saint-Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos

prières. Mais *l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables*, et Celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les désirs de l'Esprit; il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints. » « Ces paroles, dit Thomas de Jésus, se rapportent « manifestement à la motion ou *secours particulier du Saint-* « *Esprit* et en montrent aussi la nécessité ou le besoin que « nous en avons. *Qui pourra de fait sans cette illumination et* « *cette inspiration du Saint-Esprit résister aux tentations du* « *démon, et surmonter complètement tous les obstacles qui se* « *rencontrenl sur le chemin de l'oraison?...* Ce sont les dons « du Saint-Esprit qui rendent l'âme promptement docile, « entièrement libre, capable de vaincre les difficultés et toute « occupée de Dieu dans la prière et la contemplation. Cet « effet ne peut être produit par la vertu même infuse de reli- « gion, ni par les seules vertus théologales. »

Au ch. III, Thomas de Jésus distingue *trois degrés de contemplation infuse*, suivant que le Saint-Esprit par les dons d'intelligence et de sagesse nous fait admirer les perfections divines, soit *dans le miroir des choses sensibles*, soit *dans celui des choses intelligibles*, soit *dans la divine ténèbre* supérieure à toute image et à toute idée distinctes. Ici, dit-il, il n'y a plus de concours perceptible de l'imagination, ou « il est si faible qu'on n'y prend pas garde ».

Comme Denys le Chartreux, le Vén. Thomas de Jésus montre, *ibid.*, que *ces trois degrés* de la contemplation infuse *correspondent aux trois degrés de la charité* : 1° chez les commençants, 2° les progressants, 3° les parfaits. Dans le ch. IV, il distingue la contemplation *infuse*, qui procède des dons les plus élevés, de la contemplation *suréminente*, qui requiert une grâce *gratis data*, comme la prophétie.

Au ch. X, il est dit : « L'oraison infuse et surnaturelle est « vraiment un don de Dieu, une grâce particulière. Aussi ne « peut-on y parvenir que si l'on y est appelé et invité par « Dieu, comme le fut l'épouse du Cantique, II, 14 : « Lève- « toi, mon amie, mon épouse, et viens! » C'est seulement le « Seigneur qui inspire et accorde cette oraison... Mais bien « que tous ne soient pas appelés (appel prochain) à obtenir « cette grâce, et bien qu'elle ne soit pas accordée à tous, « cependant *il est concédé à tous non seulement de la désirer,*

« *mais encore de faire effort pour l'obtenir* (appel éloigné). « C'est pourquoi tous sont vraiment capables de recevoir ce « don céleste. Aussi Dieu nous invite-il à cette grâce de l'o- « raison par la bouche du prophète Isaïe, LV, I : *Omnes* « *sitientes, venite ad aquas*. Par ces paroles *tous sont invités*, « non pas qu'ils puissent arriver aussitôt à la sourcé d'eau « vive, mais pour que pas à pas ils puissent se diriger vers « elle. *Il faut donc en premier lieu une grande longanimité,* « *une grande et constante persévérance à frapper à la porte* « *de la divine Sagesse, jusqu'à ce que Dieu nous accorde d'être* « *élevés à cette sublime oraison.* ... Il faut avoir le vif désir « de cette grâce et la demander, selon la parole du livre de la « Sagesse, VII, 7 : « *Optavi et datus est mihi sensus, et invocavi* « *et venit in me spiritus sapientiae.* » — Ch. XI, il est montré que, pour conserver ce don, il faut une grande humilité et diligence.

Au l. IV du même ouvrage, le ch. XXIII est intitulé : « Tous doivent avec le secours de la grâce aspirer et tendre à l'union divine. » Ce n'est pas là orgueil, mais magnanimité, est-il dit à la fin de ce chapitre.

Le P. Joseph de Jésus-Marie Quiroga († 1629), qui entra chez les Carmes quatre ans seulement après la mort de saint Jean de la Croix, nous apprend cependant que même au Carmel il y eut des religieux qui s'écartèrent de sa doctrine : « Quand cessa l'influence et l'enseignement de notre saint Père, le Frère Jean de la Croix, d'autres maîtres vinrent qui préconisèrent la méthode discursive et les opérations empressées de l'âme plus que *ces actes spirituels très simples qui permettent de recevoir l'opération divine et les effets de l'influence surnaturelle, par lesquels s'obtient la perfection*. Ces maîtres faisaient dans leurs disciples une œuvre très différente ; car ces disciples sortaient de l'oraison avec la tête fatiguée et se montraient rarement des esprits bien éclairés. Et comme dans les noviciats on n'apprenait pas comment on doit entrer dans la contemplation lorsqu'on est mûr pour ce genre d'oraison, *ils sortaient de l'école de formation sans savoir le principal de leur vocation* et ils restaient toute leur vie sans le savoir, travaillant dans l'oraison avec les forces

naturelles sans donner lieu à l'opération divine qui introduit la perfection dans l'âme (1). »

Les auteurs dont il est ici parlé, par une crainte excessive de l'illuminisme et du quiétisme dont ils ne savaient pas bien distinguer la vraie mystique, n'osaient plus dire que toutes les âmes intérieures doivent aspirer à la contemplation infuse. Leur influence se retrouve chez Antoine de l'Annonciation (cf. *supra*, p. 277, 502) et chez Honoré de Sainte-Marie (2).

Ceux qui admirent une contemplation acquise et qui, bien à tort, appelaient de ce nom la contemplation dont parle saint Jean de la Croix (3), la dénommaient probablement ainsi pour encourager les âmes à y aspirer, et ils ajoutaient ensuite qu'elle dispose normalement à recevoir le don de contemplation ou la contemplation infuse.

C'est ainsi que, malgré ces divergences, la doctrine traditionnelle subsistait dans ce qu'elle a d'essentiel chez la plupart des théologiens du Carmel.

On la retrouve chez Honoré de Sainte-Marie (4), malgré la très grande place qu'il a faite à la contemplation dite acquise. Il va bien jusqu'à dire que, de même que la contemplation infuse, elle est accompagnée « de l'oraison de quiétude, du sommeil des puissances, du silence spirituel, de l'extase, du ravissement (5). » Mais il se voit obligé d'ajouter, après une pareille énumération : « Quoique la contempla-

(1) *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar las almas*, cap. XXII, ouvrage inséré dans l'édition critique de saint Jean de la Croix, t. III, p. 569.

(2) *Tradition des Pères sur la Contemplation*, P. III, d. 6. — Cf. *infra*, p. 764, note, *La Contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés*, par le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O. C. D.

(3) Il est certain, comme nous l'avons dit p. 284, 285, que saint Jean de la Croix dès la *Montée du Carmel*, l. II, c. 13, parle expressément de la contemplation infuse. Nous y reviendrons, cf. *infra*, Appendice I, p. [41]. — Récemment le P. Gabriel de Jésus, carme déchaussé espagnol, a bien montré dans la *Vida sobrenatural* de janvier 1923, p. 24 ss., que la contemplation dont il est parlé dans la *Montée du Carmel* est, non pas acquise, mais *infuse*, comme la quiétude décrite par sainte Thérèse (IVe Dem.). Cf. *infra*, p. 727, 758, 764, et Appendices, p. [41].

(4) *Op. cit.*, 1re édition, Paris 1708, t. II, p. 97.

(5) *Ibid.*, IIIe Partie, diss. 3, a. 1, § 2, p. 94.

tion acquise puisse quelquefois causer l'extase et le ravissement, il y a bien de l'apparence que *cela ne peut arriver sans quelque influence des dons du Saint-Esprit*; et *ainsi la contemplation acquise passe en infuse.* » — On voit ainsi que, même pour Honoré de Sainte-Marie, par suite « de quelque influence des dons du Saint-Esprit, la contemplation acquise passe en infuse ». Autant dire que la contemplation acquise n'est qu'un *acte* au terme de la méditation, ou au cours de l'oraison affective simplifiée, et qu'elle ne dure et devient un *état*, comme dans la quiétude, qu'en devenant *infuse*, sous quelque influence des dons du Saint-Esprit. Honoré de Sainte-Marie dit encore dans le même paragraphe : « Dans la contemplation acquise, on n'arrive jamais à ce qu'on appelle *pure contemplation*, ni aux autres degrés plus parfaits. » Ces derniers mots sont bien l'expression de la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Voir à la fin de ce chapitre : *La contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés*, par le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, C. D., p. 760, 764, 768.

Parmi les travaux récents des Carmes, qui soutiennent la même doctrine que nous, citons l'*Essai sur l'Oraison selon l'École carmélitaine* du P. Théodore de Saint-Joseph, Bruges, 1923. L'auteur a voulu nous y donner une idée d'ensemble de la doctrine des théologiens Carmes déchaussés sur l'oraison. Avec beaucoup d'entre eux il appelle « contemplation acquise » « l'oraison (acquise) de recueillement » décrite par sainte Thérèse dans *le Chemin*, ch. 28; c'est celle que l'on nomme souvent aujourd'hui oraison affective simplifiée. Il montre qu'elle est *normalement*, chez les âmes dociles au Saint-Esprit, une disposition à recevoir la grâce de la contemplation infuse. Celle-ci, pour lui comme pour nous, commence avec le *recueillement surnaturel* (ou passif) décrit par sainte Thérèse dans la *IVe Dem.*, ch. III. Ainsi « la contemplation infuse est le plein développement de la vie de la foi » (p. 93). « La vie mystique est le couronnement normal de la vie intérieure... Pour toutes les âmes régénérées dans les eaux baptismales, il y a donc une vocation générale à la vie mystique. Souhaiter, avec une humble soumission à la volonté de Dieu, que ce germe se développe parfaitement en

nous, par les meilleurs dons de l'Esprit-Saint, c'est vouloir ce que Dieu veut » (p. 120).

Citons aussi un article de la *Vida sobrenatural* de janvier 1923, p. 24, du P. Gabriel de Jésus : *La subida del Monte Carmelo es ascética o es mistica?* Il montre par plusieurs arguments que la *Montée du Carmel* est un ouvrage mystique et qu'il y est question de la contemplation infuse; cela ressort du Cantique qui y est commenté, du Prologue, et de nombreux passages du livre même, bien que le Saint veuille surtout y montrer ce que, dans cet ordre mystique, les âmes ont *à faire* elles-mêmes pour ne pas poser d'obstacle à l'action divine, ou pour se disposer à la recevoir. Pour se rendre compte qu'il est ici question de la contemplation infuse, il suffit de lire le texte de la *Montée* l. II, là où sont expliqués les trois signes indiquant qu'on peut passer de la méditation à la contemplation, ch. x et xiii : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant *passive*, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts, et ne fait rien pour la *recevoir*. Et pour l'âme, recevoir ainsi la *lumière infuse surnaturellement*, c'est tout comprendre en restant *passive* »: toute la suite de ce chap. xiii traite manifestement aussi de la contemplation infuse et non acquise.

Le P. Gabriel de Jésus est tellement surpris de voir que parfois on veut réduire à l'ascétique et à la contemplation acquise la 4e et la 5e Demeures de sainte Thérèse, qu'il déclare que la chose lui paraîtrait impossible, s'il ne la voyait pas (1).

Par ailleurs, il nous est précieux de savoir que le P. Gabriel de Jésus (2), beaucoup plus à même que nous d'apprécier les finesses de la langue de sainte Thérèse, estime que nous avons très exactement exposé la pensée de la Sainte sur la 4e et 5e Demeures, en traitant des caractères essentiels des états mystiques décrits par elle (*Vie Spirituelle*, oct. 1922, et *supra* p. 295-323).

Notons enfin les principales conclusions du récent Congrès thérésien de Madrid.

(1) *Art. cit.*, p. 27.
(2) *Ibid.*, p. 27.

Conclusions approuvées au Congrès thérésien de Madrid

El Monte Carmelo de Burgos, mai 1923, publie les conclusions approuvées au Congrès thérésien de Madrid, sur la nécessité de la vie spirituelle, l'utilité de la doctrine de sainte Thérèse pour la piété chrétienne, sur la prière vocale, les méthodes d'oraison et la contemplation.

A propos des méthodes d'oraison, la 7e conclusion est la suivante : « Les personnes qui par nature, ou pour être déjà assez avancées dans la perfection, ne se trouvent pas bien de la méthode discursive, peuvent employer la méthode appelée de « *Contemplation acquise* » dans l'une des deux formes recommandées par sainte Thérèse, le *simple regard affectueux* ou le *recueillement intérieur,* selon la facilité qu'elles y trouveront et le profit qu'elles en retireront. » — Cette conclusion identifie donc, comme nous l'avons plusieurs fois déjà fait (1), la contemplation acquise avec l'oraison acquise de recueillement décrite dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 28.

Il est à remarquer aussi que les conclusions du Congrès, placées sous le titre de Contemplación, traitent toutes de la contemplation infuse ; c'est reconnaître que c'est elle qui est la contemplation proprement dite, comme nous l'avons toujours enseigné (2). Notons les conclusions relatives à ce sujet, elles coïncident avec ce que nous avons donné comme la doctrine traditionnelle.

Thème V. — Contemplation

« 1° La contemplation *infuse* est l'opération mystique par excellence. — 2° Cette contemplation est la connaissance expérimentale des choses divines, produite *surnaturellement* par Dieu dans l'âme ; et c'est l'état d'union avec Dieu le plus intime qu'on puisse avoir ici-bas. — 3° Par suite, c'est dans l'ordre des moyens *l'ultime idéal* et comme *la dernière étape* de la vie chrétienne en ce monde, dans les âmes appelées à l'union mystique avec Dieu. — 4° *L'état de contemplation se caractérise par la prédominance croissante des dons du Saint-Esprit* et *par le mode suprahumain* avec lequel s'exercent

(1) *Vie Spirituelle*, mars 1921, p. 472 ; nov. 1921, p. 84-88 ; oct. 1922, p. 111-113, p. 121 ; mars 1923, p. 656. Cf. *supra*, p. 279-286, 299, 303.

(2) *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 86-87.

toutes les bonnes actions. — 5° *Comme les vertus trouvent leur ultime perfection dans les dons, et comme ceux-ci trouvent leur actualisation parfaite dans la contemplation*, il en résulte que la *contemplation* est le « *Chemin* » *ordinaire de la sainteté* et de la vertu habituellement héroïque. »

Conclusions sur les dispositions à la contemplation

« 1° La contemplation infuse est un *don de Dieu*, et lui seul peut miséricordieusement y faire arriver. — 2° Les dispositions à la contemplation ne sont pas par elles-mêmes efficaces, sinon en tant qu'elles enlèvent les obstacles et attirent la divine miséricorde. — 3° Les principales dispositions à la contemplation sont le *détachement* de tout le créé, *la pureté de l'âme, l'humilité, la vraie charité, et la persévérance dans l'oraison.* — 4° Ces dispositions étant *accessibles à tous les états*, en tous il peut y avoir des âmes contemplatives. »

Thème VI. — Utilité de la contemplation et son efficacité pour l'accroissement des vertus

« 1° La contemplation est comme *l'arrosage, grâce auquel croissent, se développent les vertus*, qui arrivent ainsi à leur dernière perfection. — 2° Dans ces vertus parfaites, qui dérivent de la contemplation, la grâce n'est plus seulement principe surnaturel de nos bonnes actions, mais *elle règne* déjà complètement et imprime à ces mêmes actions sa propre modalité surhumaine. — 3° Cet état de contemplation fait disparaître toute trace d'amour-propre et de vaine gloire. — 4° *C'est par la contemplation qu'on arrive à mourir complètement à soi-même, pour que Jésus-Christ seul vive en nous.* »

Thème VII. — Unité de la vie spirituelle et ses degrés selon le livre des Demeures de sainte Thérèse

« 1° La direction spirituelle thérésienne synthétise toute la tradition dans ses trois degrés essentiels : « voies purgative, illuminative et unitive »; elle est par ailleurs la plus objective dans la division des degrés donnés par la Sainte, division fondée sur l'observation directe et psychologique. — 2° La direction spirituelle thérésienne est *la plus complète*, parce qu'elle considère non seulement les états spirituels supérieurs, mais aussi les inférieurs intermédiaires, *selon une évolution sans sauts brusques* ; et comme le livre des *Demeures* est celui qui recueille le mieux tous les enseignements de la Sainte, il doit être reconnu comme le code

typique de doctrine sur la vie spirituelle, et sainte Thérèse comme la maîtresse de la vraie spiritualité. — 3° La direction spirituelle thérésienne n'est pas une direction théorique et d'école, mais elle est éminemment pratique; parce qu'elle ne se contente pas d'exposer les principes et de déterminer la nature des degrés d'oraison, mais elle donne beaucoup de conseils, propose les moyens, indique les dangers et contient toutes les nuances d'une direction pratique. — 4° La fin de la sainte Mère en écrivant les *Demeures* est d'exposer les divers degrés par lesquels peut passer une âme pour arriver aux suprêmes manifestations de la vie mystique, sans prétendre expliquer les autres voies possibles de la vie spirituelle. — 5° Dans les *Demeures* de sainte Thérèse se trouvent *deux ordres* de phénomènes complètement distincts : *dans les uns, l'âme se meut elle-même avec le secours de la grâce*; *dans les autres, elle est mue surnaturellement par Dieu.* L'âme peut se procurer les premiers en toute circonstance, mais elle ne peut se procurer les seconds qu'indirectement, par l'exercice des vertus, surtout *par l'humilité.*

*
* *

Saint François de Sales a conservé la doctrine de sainte Thérèse. Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, aussitôt après avoir traité de la méditation, sans parler de la contemplation acquise, il décrit les divers degrés de la contemplation infuse comme sainte Thérèse, en commençant par le recueillement surnaturel. Il fait bien remarquer, l. VI, ch. 7, que ce recueillement surnaturel « *il n'est pas en notre pouvoir de l'avoir quand nous voulons* et il ne dépend pas de notre soin, mais Dieu le fait en nous, quand il lui plaît par sa sainte grâce ». Cependant, pour le Saint, cette grâce est généralement accordée aux âmes généreuses, car il écrit : « Nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, mais l'ayant recueilli, nous contemplons Dieu et sommes attentifs à sa bonté pour la suavité que l'amour nous y fait trouver... En somme, la méditation est mère de l'amour, la contemplation est sa fille » (l. VI, ch. 3). La sainte contemplation est la fin et le but auquel tendent tous les autres exercices » (l. VI, ch. 6). Cette contemplation infuse est d'ailleurs parfois *aride* : « les facultés de l'âme n'y prenant aucun contentement, ni

même la volonté, sinon en sa suprême pointe » (l. VI, ch. 11). Saint François avait un exemple frappant de cette contemplation infuse aride en sainte Jeanne de Chantal. Aussi peut-il dire, l. VII, ch. 7 : « Plusieurs saints sont au ciel qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation. »

Enfin au l. II, ch. 11, en parlant des âmes qui ne dépassent pas l'oraison de quiétude, le Saint dit comme sainte Thérèse : « Pour certain la faute n'est pas de la part de Dieu. » C'est chose sûre pour lui.

Bossuet, dans l'ouvrage *Mystici in tuto* n° 41, dit que « saint François de Sales était arrivé au sommet de la perfection, sans avoir dépassé la méditation discursive ». — Mais sainte Chantal dit le contraire dans ses *Réponses* aux questions posées par ses filles, elle affirme que saint François de Sales connaissait par expérience les oraisons surnaturelles (1). Il l'avait dit lui-même dans sa lettre du 11 mars 1610 (2). Sur la conception que Bossuet se fit un moment de la contemplation infuse, cf. *supra*, p. 284, 294, et après cet article, les pages sur le Quiétisme, p. 744.

Sainte Chantal, dans l'ouvrage que nous venons de citer, parle à ses filles de l'oraison passive de quiétude, à laquelle toutes doivent, dit-elle, aspirer : « Je sais, dit-elle, qu'elle est *fort combattue* par ceux que Dieu conduit par la voie du discours, et plusieurs de nos Sœurs en ont été troublées, leur disant qu'elles sont oisives et perdent leur temps... Mais vous ne vous devez point détourner de votre train pour de tels discours. Car notre B. Père, qui entendait excellemment toutes sortes d'oraisons, ainsi qu'il se voit dans ses Écrits, a toujours approuvé celle-ci... Il ne faut pas s'y porter nous-mêmes, mais attendre avec humilité et patience l'heure que notre divin Sauveur a destinée *pour nous introduire en ce bonheur* (c'est donc bien une oraison non pas acquise, mais infuse)... *Mais enfin, toutes aboutissent là, sans quasi connaître qu'elles y soient...* Il faut demander

(1) *Réponses* de sainte Jeanne de Chantal, 2e éd., Paris 1665, p. 508 et suiv.

(2) Cf. Saudreau, *État mystique*, 2e éd., p. 365.

continuellement à Dieu ce don d'oraison, avec une profonde humilité sans jamais se lasser (1). »

*
* *

Les Spirituels de la Compagnie de Jésus

Saint Ignace de Loyola avait sur la contemplation infuse les mêmes idées que les autres Maîtres, il la regardait comme désirable, non pas à cause des douceurs que parfois elle procure, mais parce que sans elle l'âme reste imparfaite. Il écrivait en effet dans une *lettre à saint François de Borgia* (Rome, 1548) : « Au lieu de chercher à faire couler un peu de sang, cherchez plus immédiatement notre Divin Maître lui-même, je veux dire ses *dons très saints*, comme par exemple le don des larmes... ou encore l'intensité de la foi, de l'espérance et de la charité, *la joie et le repos spirituel*, la consolation profonde, *l'élévation de l'esprit, les impressions et illuminations divines* et tous les autres goûts et sentiments spirituels relatifs à de tels dons, comme l'humilité... *Sans ces dons, toutes nos pensées, paroles et œuvres sont imparfaites, froides et troubles* ; *nous devons désirer ces dons*, afin que par eux elles deviennent justes, ardentes et claires, pour le plus grand service de Dieu (2). »

Saint François de Borgia pensait de même, puisqu'il avait écrit, le 16 janvier 1546, au saint Fondateur : « Que Votre Révérence m'aide, afin qu'il me soit *donné* ce que Dieu même désire pour ses créatures, à savoir *l'exercice de la contemplation continuelle, pour laquelle nous avons été créés* (3). »

Saint Alphonse Rodriguez, cet humble frère coadjuteur, qui portait les mêmes noms que son contemporain l'auteur de la *Pratique de la Perfection chrétienne*, a laissé d'admirables écrits où il porte les âmes à désirer la contemplation, qui est pour lui le royaume du ciel sur la terre. Il veut que

(1) *Réponses*, éd. 1665, p. 508. Nous avons reproduit intégralement ce passage très important, plus loin : Appendice I, p. [43], note 3. Voir aussi dans les *Œuvres complètes* de sainte Jeanne de Chantal publiées à Paris en 1876, t. II, p. 268, l'opuscule sur l'*Oraison de quiétude*.

(2) Cf. Alexandre Brou, S. J., *La Spiritualité de saint Ignace*, 1914, ch. VIII, Les Exercices et les grâces d'oraison, p. 115.

(3) Cf. P. Suau, *Histoire de saint François de Borgia*, p. 178.

« *l'on demande ce royaume à Notre-Seigneur par des larmes et des soupirs continuels* et *avec une extrême confiance, parce qu'Il ne donne rien avec plus de plaisir que son amour* (1) ». Les moyens pour s'y disposer sont surtout l'oraison et la mortification (2). « Lorsque l'âme s'est ainsi mortifiée et vaincue, comme elle est dépouillée de tout amour-propre et vide de toutes les choses créées, libre de toute pesanteur et de tout obstacle, elle se trouve dans le sein de Dieu... Elle le contemple, le goûte, l'aime... Elle le voit et l'adore dans toutes ses créatures... puis elle perd de vue ces créatures pour se trouver seule avec Dieu et se nourrir en Lui de son amour... (3). »

Les fruits de cet amour puisé dans la contemplation sont « une humilité profonde, une patience pleine de mansuétude,... l'imitation de la vie très sainte de Jésus-Christ (4) ».

Comme d'ordinaire au début de tout ordre religieux, dans la Compagnie de Jésus à ses débuts dominait nettement la tendance mystique. Mais lorsqu'il fallut se mettre en garde contre les erreurs répandues par les illuminés d'Andalousie, il se produisit chez plusieurs contre la vraie mystique une réaction que nous avons notée p. 703 en parlant de Louis de Grenade et de Carranza, dénoncés par Melchior Cano, et du Carme Joseph de Jésus-Marie Quiroga, qui dut contre certains de ses frères défendre la doctrine de Frère Jean de la Croix. C'est alors que le P. Baltazar Alvarez, directeur de sainte Thérèse, devint suspect à ses frères en religion; son historien le Vén. P. Louis Dupont dit qu'une véritable tempête s'éleva contre lui. Il fut dénoncé au Général de l'Ordre, le P. Everard Mercurian, qui approuva la défense faite au saint religieux « d'user, soit pour lui, soit pour les autres, d'un mode d'oraison différent de ceux des *Exercices* de saint Ignace (5) ».

(1) *Explication des demandes du « Pater »*, ch. xv. — (2) *Ibid.*, ch. xi et xiii. — (3) *De l'Union et de la Transformation*, ch. xiii. — (4) *Ibid.*. ch. xvi et xix. — (5) Cf. sur ce point l'article du P. Dudon, S. J., paru dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1921; et les articles du P. Colunga, O. P., *Ciencia tomista*, mai, juillet, nov. 1914. Le P. Everard Mercurian fit aussi une ordonnance pour recommander aux Supérieurs de ne point laisser lire, sans une autorisation spéciale, Tauler, Harphius et autres mystiques. Mais le Général qui suivit, le P. Claude Aquaviva, corrigea les errements de son devancier. Cf. Alex. Brou, *op. cit.*, p. 129.

Rodriguez, comme le dit le P. Dudon S. J. (1), se montra très décidé dans ses préférences exclusives pour la méditation (2), malgré quelques passages plus larges dans ses chapitres vi, xii et xiii de son traité de l'Oraison. Il faut en dire autant de Scaramelli au XVIIIe siècle, qui tient, avec Rodriguez, que la contemplation est un don extraordinaire, qu'il ne convient pas de désirer (3).

Cependant les auteurs spirituels les plus remarquables de la Compagnie de Jésus conservèrent admirablement la doctrine traditionnelle rappelée par le P. Général Claude Aquaviva. Elle se retrouve chez Suarez, chez le Vénérable Louis Dupont, chez les Pères Le Gaudier, Lallemant, Surin, Rigoleuc, enfin au XVIIIe siècle chez les Pères de Caussade et Grou.

Suarez explique ce que s'est proposé saint Ignace en écrivant les *Exercices* : « Il nous mène au seuil de la voie contemplative... et laisse le reste à la direction du Saint-Esprit ; voilà pourquoi il a si peu parlé de l'union avec Dieu et de l'acte très simple de la contemplation (4). »

Suarez tient que trois dons du Saint-Esprit coopèrent à la contemplation, ceux d'intelligence, de sagesse et de science (5). Elle est, pour lui, le propre des parfaits (6), bien qu'on la rencontre parfois passagèrement chez les autres ; elle est aussi le moyen d'obtenir la perfection de la charité ou de l'union à Dieu. Ainsi voie unitive et voie contemplative se confondent. Ordinairement la contemplation infuse n'exclut pas tout concours de l'imagination (7) ; elle est aussi parfois aride (8). Elle se distingue donc tout à fait des faveurs extraordinaires qui peuvent l'accompagner. On trouve la même doctrine au XVIIe siècle chez le P. Le Gaudier.

Alvarez de Paz écrit aussi, au tome III de ses Œuvres, en abordant les questions mystiques : « La contemplation est la fin de la méditation, c'est le but vers lequel nous devons tendre ; il nous est donc permis de le désirer et de le demander humblement à Dieu, c'est même un devoir pour nous

(1) Cf. Dudon, *Michel Molinos*, p. 267, note 1. — (2) *Pratique de la Perfection*, de l'Oraison, ch. iv, v, vii. — (3) *Direttorio mystico*, tr. I, cap. i. n° 10 ; tr. III, cap. xxxii. — (4) Suarez, *de Religione*, tr. X, l. IX, c. vi. — (5) *De Oratione mentali*, c. x, n° 9. — (6) *Ibid.*, c. xi. — (7) *Ibid.*, c. xiv. — (8) *Ibid.*, c. xviii.

de nous y disposer par une abnégation parfaite et par l'exercice assidu de toutes les vertus. Et certainement nous devons nous en prendre à nous-mêmes si nous n'éprouvons jamais les suavités ineffables de la contemplation... Éloignez de vous vos péchés et vos immortifications, rendez-vous, par la conduite de votre vie, semblables au Christ, et le don de la contemplation ne vous sera pas refusé. » *De inquisitione pacis*, l. I, p. III, ch. 27, éd. 1617, t. III, p. 278.

Cependant il est dit, t. III, l. V, pars II, cap. III : « Tous les parfaits ne sont pas élevés à la contemplation *parfaite* », c'est-à-dire à un degré éminent, où elle s'accompagne d'extase, comme le montre le contexte. C'est ce que nous avons vu chez saint François de Sales; c'est la doctrine commune.

Le P. Lallemant, que nous avons déjà cité p. 23, 308, 527, 528, écrit dans la *Doctrine Spirituelle*, VIIe Pr., ch. 4, a. 4, § 2 : « Sans la contemplation jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu et l'on ne sera jamais propre à y faire avancer les autres. On ne sortira jamais entièrement de ses faiblesses et de ses imperfections. On sera toujours attaché à la terre et l'on ne s'élèvera jamais beaucoup au-dessus des sentiments de la nature humaine. Jamais on ne pourra rendre à Dieu un service parfait. Mais avec elle on fera plus et pour soi et pour les autres, en un mois, qu'on ne fera sans elle en dix ans. » — Cf. ibid., IVe Pr., ch. 2, a. 1, § 6; ch. 5, a. 1; IIIe Pr., a. 2, § 2.

Le P. Surin parle de même dans son admirable *Traité de l'Amour de Dieu*, l. I, c. x : « Une tentation fort ordinaire à plusieurs serviteurs de Dieu est de vouloir borner son amour et de prendre des idées trop petites et trop basses dans le service de Dieu... Communément les personnes qui se sont données à Dieu, qui entrent dans les religions et qui disent qu'elles veulent être saintes, fort peu de temps après leur conversion se bornent et limitent en leurs desseins, et, au lieu d'élever et d'étendre la pratique de leur amour, elles ne peuvent se persuader qu'il soit nécessaire d'aller si haut que de faire tout pour Dieu, ainsi actuellement et en détail comme nous l'avons expliqué; mais elles disent même que c'est une illusion de l'entreprendre... Pour moi, disent-elles, je ne suis pas de ces âmes extraordinaires, je n'ai point toutes ces onctions mystiques, je ne vole point si haut, je

me contente de la voie assurée et du train commun ; elles se persuadent même que c'est l'esprit de leur vocation. Je leur dirais volontiers : Vous n'avez point ces unions si hautes, ces goûts si relevés de Dieu, et peut-être que c'est pour cela qu'on a tant de peine à vous consoler quand quelque petite bourrasque vous agite, quand quelque mépris vous survient. *Si vous preniez la perfection plus haute, si Dieu était dans votre vue, si toute votre consolation était en lui, vous auriez peut-être ces unions précieuses et délicates qui laissent le cœur si fort, que rien d'humain ne le peut ébranler. Il n'est pas bon de désirer les visions, révélations et les choses extraordinaires ; mais il est fort bon d'exercer envers Dieu une si grande libéralité, qu'elle mérite la réciproque.* Notre-Seigneur donne des richesses d'esprit pour la pauvreté d'esprit qu'on embrasse pour lui. Mais quelle est cette pauvreté? C'est de ne se chercher en rien... *de mourir au monde et à l'amour-propre, pour vivre seulement à Jésus-Christ...* C'est la vraie et solide vertu. Quand l'homme agit ainsi..., *alors il entre dans la véritable vie mystique et dans la vraie union* que donne l'amour avec Jésus-Christ.

« Alors, sans beaucoup bander sa tête, sans faire de grandes lectures et spéculations, la fontaine jaillissante à la vie éternelle s'ouvre ; les lumières divines viennent en l'âme, non en qualité de conclusions tirées par la force du raisonnement, mais comme des bouillonnements de grâces, comme des fleuves de paix, comme des torrents de bénédictions... *Voilà la route des saints ; il ne s'en trouvera jamais d'autre*, et il n'y en peut avoir d'autre que cette unique recherche de Dieu. »

Dans le même ouvrage, il faut lire à ce sujet, au l. II, le ch. x, où l'auteur montre quel était le but des Exercices de saint Ignace : « ramener les âmes à Dieu. Mais il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il, qu'un homme, revenant à la solitude pour s'exercer à l'oraison, doive, toute sa vie, prendre les mêmes méditations sans omettre aucune des mêmes leçons ». Au même endroit est expliquée la maxime : « telle est l'oraison, telle est la vie, et telle vie, telle oraison. »

Plusieurs objectent : « Si Dieu nous élève, nous le suivrons, car Dieu le fait quand il veut, mais il ne le fait pas, et nous pouvons être saints sans cela. » — « A cela, dit le

P. Surin, ibid., je réponds que *Dieu attend pour les élever de la sorte qu'ils renoncent plus avant à eux-mêmes* »... car Notre-Seigneur a dit que « Celui qui s'humiliera sera exalté ».

Au livre III, ch. I : « Quelles sont les richesses spirituelles qui accompagnent cet état duquel nous avons parlé et dans lequel vivent ceux qui tiennent cette pratique de faire tout pour Dieu et de n'envisager que lui en toutes choses?... *Aucun n'arrive au sommet de la montagne* (de la perfection) *qu'en souffrant beaucoup*... de peines intérieures ou... de peines extérieures... Enfin les uns et les autres, après de grands travaux et de longs exercices de vertus, arrivent au haut de la montagne et trouvent là les biens et les richesses... dont nous voulons parler. *Il y a deux sortes de biens surnaturels : les uns* sont entièrement *extraordinaires*, comme *visions, paroles intérieures, extases, ravissements*, et choses tout à fait hors de l'ordre de la foi ; *les autres, qui sont dans l'ordre de la foi*, consistent en *lumières* et en *sentiments*. Je ne prétends pas ici traiter des premiers effets extraordinaires de la vertu, mais des seconds, que Dieu nous a acquis et qui nous sont donnés en suite de nos diligences et de la pratique des conseils de Notre-Seigneur. Sur quoi je dis que, quoique ces choses et ces effets soient reçus en suite des coopérations ordinaires de la grâce, qu'elles soient promises par les prophètes et décrites par les apôtres, elles sont d'une telle nature, c'est-à-dire fondées dans une *foi si haute*, dans une *espérance si forte* et une *charité si vive*, que l'homme qui les a n'est pas moins assuré de l'être surnaturel et élevé en l'état qui passe la raison et le sens humain et *n'entre pas moins dans l'expérience du siècle futur*, que par les dons extraordinaires que Dieu fait à ceux à qui il a réservé ces privilèges.

« Il y a cette différence que les choses extraordinaires, comme les visions, extases, miracles, sont des choses surprenantes et contre le cours ordinaire de la grâce mêlée avec la liberté ; et que celles-ci sont *une suite des causes ordinaires* que Dieu met dans l'économie de la foi et de la grâce qu'il donne à ses enfants, quoique par sa libéralité le tout aille à des excès, qui tirent l'homme de ce qui est médiocre et passent ce qui est caché sous le voile de la foi, ou, s'ils laissent le voile, s'approchent de si près, que la foi qui reste à l'âme

est d'une mesure et d'une hauteur qui met l'homme au faubourg de l'éternité et dans les avant-goûts de la gloire. Ce sont des choses que ceux qui coopèrent à la grâce ordinaire peuvent espérer, et qui sont les fruits et les récompenses des travaux des chrétiens, desquels, en quelque sens, *on peut dire à chacun qu'il y peut atteindre et que c'est sa faute s'il n'y parvient pas*, ayant les aides que Dieu donne en l'Église et l'efficacité du sang de Jésus-Christ, qu'il a répandu pour acquérir ces trésors aux hommes. Nous fondons ceci sur les paroles des Apôtres et surtout de saint Paul, qui a toujours les richesses investigables de Jésus-Christ dans la bouche. cf. Ephes. III, 8. » — Il faut lire dans ce même ouvrage, au l. III, les chapitres suivants sur « la paix abondante que Dieu donne à tous ceux qui se résolvent à le servir en la perfection de son amour », sur « la pureté sensible et la sérénité » qui en résulte, sur « l'union admirable avec Jésus-Christ dans l'Eucharistie », sur « les blessures d'amour ».

L'auteur expose, ch. XI, les motifs de déclarer aux hommes ces choses excellentes de la grâce, au lieu de les tenir secrètes : « Il est très à propos de faire connaître aux hommes des choses qui puissent animer leurs espérances combattues par les difficultés... Il y a encore un motif qui surpasse tout cela, qui est de tout faire purement pour Dieu... Par les effets de la grâce bien connus, l'homme entend en quoi consiste un souverain bien ; et quand il le peut concevoir, il se forme une ardeur incroyable vers lui ; et quand Dieu en fait sentir quelque chose, l'âme demeure convaincue et persuadée qu'elle s'y doit porter tout à fait. Aussi ceux qui en parlent font une chose très utile et très raisonnable... Il est très bon de révéler aux hommes ce que la chair et le sang ne leur peuvent faire connaître. Par ce moyen, comme on en gagne plusieurs au salut, on en peut gagner quelques-uns au dessein de perfection... Heureux qui... s'attacherait à promettre aux hommes, que, s'ils veulent suivre les conseils de Jésus Christ..., il y a des biens infinis à gagner.., puisqu'il a promis que le *centuple* de ce que l'on quitte se trouvera dès à présent, *etiam nunc in tempore hoc* (Marc., X, 30)... Il faut faire voir que les promesses du Christ sont effectuées et accomplies en la personne des saints, comme leur vie le fait voir. » Le P. Surin conclut

qu'en se gouvernant par la lumière de la foi et par la coopération généreuse aux grâces, on se rendra au port désiré de la vie parfaite, où l'on trouvera ces richesses surnaturelles (1).

Le P. de Caussade écrit aussi dans *l'Abandon à la providence divine*, l. II, c. 1, § 7, p. 67 : « Ce qu'on appelle grâces extraordinaires et privilégiées est appelé ainsi uniquement parce qu'il y a peu d'âmes assez fidèles pour se rendre dignes de les recevoir. C'est ce qu'on verra bien au jour du jugement. Hélas! on y verra que ce n'a point été par suite d'une réserve de Dieu, mais par leur pure faute, que la plupart des âmes auront été privées de ces divines largesses (2). »

La même doctrine est défendue aujourd'hui dans la Compagnie de Jésus par le P. Garate dans sa réponse au P. de Maumigny (3), par le P. Dudon (4), le P. de la Taille (5) et plusieurs autres théologiens.

Nous examinerons plus loin une opinion du Cardinal Billot, et les réserves qu'il y apporte lui-même (6).

Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* de janvier 1923, p. 75, à la suite d'un article de M. Saudreau, le R. P. Bainvel, S. J., reconnaît : « Je ne tiens pas les espèces infuses, analogues à celles des anges, comme constitutives de l'état mystique », et p. 99 on rapporte l'opinion du P. Watrigant, S J., d'après laquelle la contemplation est « le couronnement ordinaire de la vie spirituelle parfaite ». Dans le même n°, p. 97, le R. P. J. de Guibert, S. J., écrit : « Pour ce qui est de la *fréquence* de ce don (de contemplation infuse), au moins

(1) A dessein nous n'avons pas cité du même auteur le *Catéchisme spirituel*, qui fut mis à l'index à cause de plusieurs expressions inexactes contenues dans la traduction italienne. Cf. Saudreau, *Vie d'union*, 3e éd., p. 354.

(2) Voir aussi *Les divers états d'oraison* du même auteur, dialogue VIII, Sur le vide de l'esprit et les impuissances qui l'accompagnent, et Dialogue IX. Item P. Grou, *Maximes spirituelles*, 2e maxime.

(3) *Razon y Fé*, juillet 1908, p. 323-324.

(4) *Michel Molinos*, 1921, p. 260, 261, 268. Nous rapportons ces textes du P. Dudon à la fin de ce chapitre après les erreurs quiétistes et semiquiétistes. Le P. Dudon note, p. 267, n. 1, au sujet du P. de Maumigny, S. J., que lorsqu'on compare entre elles les diverses éditions de sa *Pratique de l'Oraison*, on remarque aisément que peu à peu il en vient à montrer comment les *Exercices* de saint Ignace préparent la contemplation infuse.

(5) *L'Oraison contemplative*, brochure, Paris, Beauchesne, 1921.

(6) Cf. Appendices, p. [24]..., [53]..., [86] note 3.

dans ses monastères du Carmel réformé, la pensée de sainte Thérèse ne prête à aucun doute ; nous avons déjà rappelé ici (II, p. 408) le texte célèbre des *Fondations*, c. 4, tel qu'il a été restitué par le P. Silverio d'après l'autographe de la Sainte (*Obras*, t. 5, p. 34 ; cf. t. 4, p. XXVI, note) et où elle affirme que, dans chacune de ces maisons, si Dieu en conduit une ou deux par la voie de la méditation, les autres (*todas las demas*) sont arrivées à la « contemplation parfaite et quelques-unes aux ravissements. »

Sur saint Alphonse de Ligori voir ce que nous avons dit plus haut, p. 587 ; cf. Saudreau, *Degrés de la Vie spirituelle*, t. II, nos 27, 46, 61, 80, 102, 163.

*
* *

Erreurs quiétistes et semiquiétistes

Comme on peut le voir par les 68 propositions de Michel Molinos condamnées en 1687 (Denzinger, *Enchiridion*, 10e éd., nos 1221-1288), le quiétisme s'écarte totalement de la doctrine traditionnelle que nous avons exposée, et particulièrement sur les points suivants :

1° Selon lui, l'homme doit annihiler ses facultés, car *vouloir agir offense Dieu, qui veut être seul à agir en nous*. L'activité est ennemie de la grâce, les vœux d'accomplir certains actes sont un obstacle à la perfection. En n'agissant plus, l'âme s'annihile et revient à son principe, qui est l'essence divine, en laquelle elle se transforme ; alors il n'y a plus qu'une réalité, Dieu même qui vit et règne dans l'âme, qui a réduit à rien son action. Telle est la voie intérieure, dans laquelle l'âme ne produit plus des actes de connaissance ni d'amour de Dieu, et ne pense plus ni à la vie éternelle, ni aux peines de l'enfer ; elle ne doit pas désirer connaître si elle est agréable à Dieu, ni réfléchir sur ses actes, ou sur ses défauts à corriger. Elle ne doit pas désirer sa propre perfection, son salut, ni demander à Dieu quelque chose de déterminé, ni lui en rendre grâce, ni gagner des indulgences, mais elle doit s'abandonner à Dieu pour qu'il fasse en elle,

sans elle, sa divine volonté. Elle n'a plus besoin de résister positivement aux tentations, dont elle n'a plus à tenir compte.

Dans l'oraison, selon Molinos, celui qui se sert d'images ou de concepts propres, n'adore pas Dieu en esprit et en vérité. Il ne faut pas recourir à la méditation discursive quand Dieu ne parle pas à l'âme, car il ne parle jamais, mais il opère toujours dans l'âme quand elle ne l'empêche pas par ses raisonnements et par ses opérations. Il faut donc à l'oraison rester dans une foi obscure, dans un repos où l'on oublie toute pensée distincte relative à l'Humanité de Jésus ou même aux perfections divines, à la Sainte Trinité, et rester dans ce repos sans produire aucun acte. Cette connaissance de foi obscure n'est pas un acte produit par la créature, mais une connaissance qui lui vient de Dieu *seul*, et que nous avons sans en avoir conscience; il faut en dire autant de l'amour. C'est là la contemplation *acquise*, dans laquelle il faut rester toute la vie, si Dieu n'élève pas à la contemplation infuse (Denzinger, 1244).

On voit par là que la contemplation acquise, que Molinos conseillait à tous, était une *passivité acquise* à volonté par la cessation de toute opération; il attribuait ainsi à la contemplation acquise ce qui n'est vrai que de l'infuse, et *supprimait d'un trait de plume toute l'ascèse et la pratique des vertus* considérée par la tradition comme la vraie disposition à la contemplation infuse et à l'union à Dieu. Aussi prétendait-il que la distinction des trois voies : purgative, illuminative et unitive, est la plus grande absurdité qui ait été dite en mystique, puisqu'il n'y a qu'une voie pour tous, la voie interne (Denz., 1246).

D'après ces principes il soutenait que la contemplation continue pendant le sommeil, que le dégoût des choses spirituelles est bon, que la dévotion sensible est méprisable, que les âmes intérieures ne doivent pas faire des actes pour se préparer à la sainte communion ni ensuite pour rendre grâces à Dieu, qu'elles ne doivent pas prier vocalement, pas même dire le *Pater*, qu'elles ne doivent pas faire des actes d'amour à l'égard des Saints, de la Sainte Vierge ou de l'humanité du Sauveur. L'usage des sacrements et la pratique des bonnes œuvres sont, selon lui, choses indifférentes.

Il s'ensuivait aussi que les tentations du démon sont toujours utiles, même lorsqu'elles portent à des actes déshonnêtes, qu'il n'est pas nécessaire alors de faire des actes des vertus contraires, mais qu'il faut se résigner, car cela nous révèle notre néant et nous conduit au mépris de nous-mêmes. La contemplation acquise conduit ainsi, selon Molinos, à la mort mystique et à l'impeccabilité (Denzinger, 1275-1286). C'est une caricature de la mystique traditionnelle, qui est ainsi faussée radicalement dans tous ses principes.

Sur ces aberrations des quiétistes, voir le récent ouvrage du P. Dudon, S. J. : *Michel Molinos*. On constate, en le lisant, qu'une des principales erreurs du quiétisme espagnol fut de considérer comme *acquise à volonté* (par la suppression des actes) l'oraison de quiétude, qui en réalité est *infuse*, comme le montre sainte Thérèse (IVe Demeure). Après l'examen de ces erreurs, le P. Dudon formule des conclusions à peu près identiques aux nôtres : « Il n'y a de contemplation digne de ce nom que la contemplation passive... Et Dieu, dans sa *providence commune*, en favorise ceux qui, par la générosité héroïque de leur vertu, se montrent dignes d'être traités en amis privilégiés, encore qu'il soit vain de prétendre mesurer par là la sainteté des âmes (1)... A ceux qui passent la mesure commune dans son service, Dieu *a coutume* de donner de lui-même et de ses secrets, dans une mesure non commune. Précisément parce que les délices et les clartés de la contemplation sont un avant-goût de la vision béatifique, le Seigneur les dispense, *d'ordinaire*, comme une « couronne de justice », ainsi que dirait saint Paul. Ces dons gratuits sont généralement des récompenses méritées » (p. 260-261). — « D'après des spirituels non suspects, comme d'après Molinos, il existerait des directeurs qui ont le tort de vouloir contraindre toutes les âmes à passer par un même moule de méditation (2); et c'est un malheur; car si les âmes

(1) Alvarez de Paz, *De inq. pacis*, l. V, p. II, c. 3; Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, c. 7.

(2) Le P. Dudon note, *ibid.*, p. 267, n. 1 : « Scaramelli est très décidé dans ses préférences exclusives pour la méditation. De même Rodriguez malgré quelques passages plus larges dans ses chapitres VI, XII et XIII de son traité de l'Oraison ». Voir sur ce point Surin, *Tr. Amour de Dieu*, l. II, c. 10, et Suarez, *de Religione*, tr. X, l. 9, c. 6.

étaient laissées libres de répondre aux appels de la grâce, il y aurait dans l'Église de Dieu beaucoup plus de contemplatifs » (*ibid.*, p. 267). « Néanmoins à qui voudra scruter jusqu'au fond la question de la rareté de la vie contemplative, il apparaîtra, je pense, manifestement, que cette rareté s'explique par la lâcheté humaine, beaucoup plus que par le fait des directeurs médiocres. » *Ibid.*, p. 268.

*
* *

Le Semiquiétisme de Fénelon, condamné en 1699 (Denzinger, nos 1327-1349), portait sur les erreurs relatives à l'amour pur. La principale consistait à enseigner que dans l'état de contemplation parfaite l'âme entre dans une sorte d'annihilation complète, qu'elle se trouve devant Dieu, entièrement résignée à sa sainte volonté, dans une indifférence absolue relativement à son salut ou à sa damnation. C'est là encore une extravagance qui détruit l'obligation de l'espérance chrétienne, comme si les préceptes divins pouvaient se contredire. En réalité, ils se fortifient les uns les autres. Par l'espérance nous désirons posséder Dieu sans le surbordonner à nous, bien sûr (1), et par la charité, qui vivifie l'espérance au lieu de la détruire, nous aimons Dieu pour lui-même ; et pour le glorifier éternellement nous désirons notre salut et celui des autres âmes ; ainsi le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes est l'ardeur d'un seul et même amour qui se porte d'abord sur Dieu, puis sur nous et sur le prochain.

Parmi les erreurs du semiquiétisme il faut aussi noter les suivantes : « Il y a un état de contemplation si sublime et parfaite, qu'elle devient habituelle, de telle sorte que chaque fois que l'âme prie, son oraison est contemplative et non

(1) Cf. IIa IIae, q. 17, a. 5 : « Utrum spes sit virtus theologica » ; cf. Commentarium Cajetani, n° VI : « Aliud est concupiscere hoc *mihi*, et aliud concupiscere hoc *propter me* ». Si nous désirons un bien inférieur, un fruit par exemple, nous le subordonnons à nous, comme un moyen à une fin, mais il n'en est pas de même si nous désirons un bien qui nous est infiniment supérieur, qui est notre fin ultime.

discursive. Alors elle n'a plus jamais besoin de revenir à la méditation et à ses actes méthodiques. » — « Les saints mystiques ont exclu de l'état des âmes transformées l'exercice des vertus » ; cf. Denzinger, n°s 1342, 1347.

Fénelon, qui se soumit humblement à la condamnation en foulant aux pieds tout amour-propre, fut surtout induit en erreur par une édition falsifiée des *Entretiens Spirituels de saint François de Sales*, publiée à Lyon en 1628 par un certain Drobet. Cette édition interpolée avec ses additions et ses omissions fut plusieurs fois réimprimée, et c'est un de ces exemplaires qui avait trompé Fénelon (1).

Nous avons noté plus haut, p. 284, 294, ce que Bossuet lui-même dit du caractère *ordinaire* de la contemplation *infuse* initiale décrite par lui dans la seconde phase de ce qu'il appelle « l'oraison en foi et de simple présence de Dieu (2) ».

(1) M. Eugène Lévesque a publié l'écrit de Fénelon intitulé *Examen des principales questions agitées pendant les Conférences d'Issy* (Angers, Siraudeau, 1917), accompagné de rectifications écrites par M. l'abbé Saudreau, pour mettre ces pages d'accord avec les meilleurs auteurs mystiques.

(2) Il dit en effet dans l'admirable opuscule *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu* : « La méditation est fort bonne en son temps et fort utile au commencement de la vie spirituelle ; mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, *reçoit pour l'ordinaire* une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer de simplicité... L'âme, quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce *contemplation* qui la tient paisible, attentive, et *susceptible des opérations et impressions divines, que le Saint-Esprit lui communique* : elle fait peu et *reçoit beaucoup*...

« Cette vraie simplicité nous fait vivre dans une continuelle mort et dans un parfait détachement... Après la purgation de l'âme *dans le purgatoire des souffrances où il faut nécessairement passer*, viendra *l'illumination*, le repos, la joie, par *l'union intime* avec Dieu... La meilleure oraison est celle où l'on s'abandonne le plus *aux sentiments et aux dispositions que Dieu met dans l'âme*, et où l'on s'étudie avec plus de simplicité, d'humilité et de fidélité, à se conformer à sa volonté et aux exemples de Jésus-Christ. » Ceci corrige certaines expressions inexactes des *Instructions sur les États d'oraison*, l. VII (1697). Voir *supra*, p. 294, note 1, 325, 326.

La Contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés

La doctrine des théologiens du Carmel sur la contemplation acquise a été très discutée ces derniers temps. Comme il est difficile de se procurer plusieurs de leurs grands ouvrages, qui n'ont pas été encore réédités depuis le XVIIe ou le XVIIIe siècle, et comme il faut les avoir longtemps fréquentés pour les bien entendre, nous avons demandé à un Carme de nos amis, professeur au scolasticat de Courtrai, de vouloir bien nous exposer leur enseignement sur ce point. La réponse si précise et si documentée qu'on va lire cadre, on le verra, avec la doctrine que nous avons donnée comme traditionnelle; elle nous est aussi un nouveau et précieux témoignage de l'union profonde qui a toujours existé entre nos deux Ordres, particulièrement sur les questions de la grâce; le *Cursus theologicus* des Carmes de Salamanque en est une preuve éclatante. Il convient de rappeler ici les paroles de Gonet, O. P., dans la dédicace de son *Clypeus theol. thomisticae*, où, après avoir parlé de la sagesse divine de sainte Thérèse et des principaux auteurs mystiques du Carmel, il écrit : « Non dubitabo haec clarissima Carmelitarum discalceatorum instituti lumina inter nostrae scholae ornamenta reponere... Et sane si Theologiae mysticae tractatio nostris pene intacta fuit, Carmelitis discalceatis relinquebatur, quos expectasse videbamur, ut tantorum virorum ore D. Thomam Mysticam Theologiam edocentem audiremus... »

Très Révérend Père,

Les débats sur l'existence de la contemplation acquise ont pris ces derniers temps de bien grandes proportions. Il nous a toujours semblé que des discussions si vives supposaient quelque confusion. Frappé surtout d'une divergence allant s'accentuant entre des théologiens qu'une identité foncière de

doctrine semblait devoir mener à des conclusions semblables, nous nous sommes mis à la lecture patiente de nos auteurs mystiques scolastiques, espérant qu'un examen attentif du sens exact de leur terminologie nous mettrait sur la voie d'une solution. Bien que notre étude soit loin d'être achevée, déjà la question nous est apparue sous un aspect si franchement conciliateur que nous croyons utile de vous communiquer dès à présent l'humble résultat de notre travail.

Le langage identifie fréquemment des termes qui pris au sens propre ne se recouvrent l'un l'autre que partiellement. De là de multiples confusions : on attribue au terme pris au sens dérivé ce qui ne lui revient qu'au sens propre et inversement. Le cas est fréquent en théologie mystique. Que de fois n'emploie-t-on pas l'une pour l'autre les expressions : *oraison infuse*, *contemplation infuse*, *théologie mystique*, voire *union mystique* ! De fait, ces divers vocables désignent des réalités partiellement identiques, mais il n'est pas deux de ces expressions qui s'équivalent parfaitement. Afin d'éviter les méprises fâcheuses où pourrait nous entraîner une de ces identifications trop sommaires, tâchons de préciser les sens principaux du terme « *contemplation* ». Nous formulerons nos assertions en propositions distinctes, les mettant en évidence et y rattachant tout notre exposé. Une forme si didactique nous a paru préférable malgré sa raideur : elle nous permettra d'être plus clair, et nous devons y viser avant tout.

*
* *

I. *Le terme « contemplation » désigne au sens propre le seul acte de simple vue intellectuelle, abstraction faite de tous les éléments affectifs, imaginatifs ou discursifs qui dans l'oraison l'accompagnent ou l'entourent. Par extension de sa signification première, ce terme désigne une* ORAISON *caractérisée par la prédominance de cet acte.*

Une remarque élémentaire d'exégèse nous rappelle que le sens exact d'un mot ou d'une expression est en dépendance du genre littéraire ou scientifique de l'ouvrage qui le contient. Recherchant le sens du terme « contemplation » chez nos théologiens mystiques carmes déchaussés, nous nous rappellerons que ces savants formés selon la méthode scolastique

procèdent en philosophes et par suite, dans leurs études, souvent ils considèrent les choses dans l'abstrait. Voulant nous exposer la *nature* de la contemplation, au lieu de nous la *décrire* telle qu'on la rencontre ordinairement dans la vie, mêlée à bien d'autres actes qui la préparent, l'accompagnent ou la suivent, ils commencent par la dégager de tout élément étranger, l'isolent pour mieux la voir, et dès lors elle leur apparaît comme une « simple vue intellectuelle de la vérité », donc comme un acte d'intelligence. Elle peut procéder de l'amour en tant que la volonté amoureuse de l'objet nous pousse à le regarder, elle peut aussi se terminer à l'amour, vu que l'objet mieux compris n'en sera que plus aimé ; l'expérience fruitive de la volonté nous rendant l'objet plus connaturel pourra même faire rejaillir une nouvelle lumière sur l'intelligence ; mais formellement prise, la contemplation n'est pas l'amour (1). Elle se distingue encore de ces actes discursifs, creusant le sujet, qui normalement précèdent la vue compréhensive et pénétrante de notre intelligence, cette faculté n'étant que faiblement intuitive et n'atteignant l'essence profonde des choses qu'à l'aide du discours. Formellement prise, la contemplation est donc purement le *simplex intuitus veritatis*. C'est bien là d'ailleurs la définition qui se dégage des différents endroits des œuvres de saint Thomas où il traite de la contemplation (2), et nos auteurs s'appuient sur lui pour la formuler (3).

Notons en passant que rien dans la définition de l'acte de contemplation ne nous indique qu'il doive être uniforme ou prolongé ; une longue durée lui est donc accidentelle.

Mais si dans les ouvrages scientifiques on la définit abstraitement, dans la vie réelle la contemplation se trouve mêlée à bien d'autres éléments, discursifs, affectifs, etc. Et ceux-ci, au dire de saint Thomas (4), font partie de la *vie contemplative* dès qu'ils s'ordonnent de façon à favoriser ou à produire la contemplation formellement prise. Dès qu'il s'agit de contem-

(1) IIª IIᵉᵉ, q. 180, a. 1.

(2) Quant à la façon dont saint Thomas envisage la contemplation, nous faisons nôtre l'opinion de l'auteur inconnu d'un excellent petit livre intitulé « *De la vie d'oraison* » (St-Maurice, 1922) : « Il en parle d'une façon tout à fait formelle, qui de soi s'appliquerait aussi bien à la contemplation philosophique qu'à la contemplation chrétienne ou mystique. Mais c'est cette dernière qu'il vise avant tout... »

(3) Thomas de Jésus, *De Contemplatione*, l. I, c. 1 ; Philippe de la Trin., p. II, tr. 1, d. 1, a. 5 ; Joseph a S. S., *Cursus*, t. II, d. 8, n. 1 sq.

(4) IIª IIᵉᵉ, q. 180, a. 2 et 3.

plation chrétienne — et c'est d'elle que veulent traiter nos auteurs, car ils passent brièvement sur la contemplation naturelle, — le terrain où elle éclôt comme naturellement est celui de l'oraison. La contemplation chrétienne ayant pour objet la *vérité divine*, et procédant de la charité, tend à celle-ci comme à son terme. Rien donc qui la favorise à l'égal de l'oraison, mentale surtout, où l'âme élève son esprit vers Dieu, s'occupe tout entière de lui pour le connaître et pour l'aimer. C'est bien là ce qu'on entend communément par oraison mentale, et dans ce sens Honoré de Sainte-Marie, C. D., nous la décrit comme « l'usage des considérations, des affections et des résolutions (1) ».

L'oraison est donc éminemment un exercice de *vie* contemplative, mais, qui plus est, on la nomme même parfois contemplation. Ce nom est réservé, il est vrai, à l'oraison caractérisée par l'acte de contemplation, mais il la désigne tout entière. Cette acception, aujourd'hui courante, n'est pas inconnue de nos auteurs. Elle apparaîtra fréquemment au cours de cette étude. Nous devons noter pourtant que chez nos théologiens la première acception est de beaucoup la plus commune. Dans une même phrase Joseph du Saint-Esprit a rassemblé les deux acceptions d'une manière assez explicite : « La contemplation requiert plusieurs actes qui la précèdent, plusieurs qui l'accompagnent... et ces actes on les nomme *contemplation dans un sens large* ; pourtant au sens propre et formel la contemplation consiste en ce simple regard qui pénètre la vérité (2). » Nous distinguerons donc deux sens du mot contemplation : 1° au sens propre et formel il désigne l'acte de simple vue intellectuelle de la vérité ; 2° au sens large, l'oraison caractérisée par cet acte. Somme toute, nous n'avons ici qu'une extension analogue à celle que subit le terme « méditation » ; celle-ci, tout le monde l'a notée. Au sens propre, la méditation est « la recherche de la vérité par l'intelligence (3) », c'est donc un acte de la raison discursive ; mais ensuite le même mot désigne l'oraison tout entière où du côté intellectuel prédomine le discours (4).

Revenons à présent à l'acte de contemplation, considérons de plus près sa nature, et voyons la place qui lui revient dans l'ensemble de l'oraison.

(1) *Tradition des Pères sur la Contemplation*, t. II, p. 25.
(2) *Cursus*, Isagoge, l. IV, n. 20.
(3) Antonius ab Annunciat., *Disceptatio myst.*, tr. 1, q. 2, a. 5, n. 21.
(4) Thomas a Jesu, *De Contempl. acquis.* (Milano, 1922), p. 57.

On n'étonnera personne en disant qu'un acte pareil peut être le *résultat naturel* d'une recherche intellectuelle; ainsi l'ont toujours compris les Anciens, Aristote en particulier (1). Que l'objet de cette recherche soit une vérité naturelle, ou une vérité révélée que nous cherchons à pénétrer à l'aide de la théologie, cela n'entraînera aucune différence dans le *mode* de l'acte : il restera naturel. Ainsi nous pouvons présenter à notre réflexion une vérité que jusqu'ici nous n'ayons pas encore approfondie. Supposons que nous n'en connaissions pour ainsi dire que l'énoncé verbal, nous ne pourrions pas dès l'abord *contempler* une telle vérité; nous devons auparavant la creuser par la méditation, la pénétrer par la recherche active de notre intelligence. Nous tâchons de nous rendre compte du sens des termes, recherchons le pourquoi du lien qui les unit en un jugement, voyons ensuite les conséquences qui découlent de cette vérité : tout cela c'est méditer : « inquirere veritatem ». Ce travail discursif nous mène aux portes de la contemplation, puisque tout naturellement une recherche pareille, si elle est bien faite, nous conduit à la *possession de la vérité*. Qui nous empêchera maintenant de jeter un coup d'œil d'ensemble sur le chemin parcouru? La vérité n'est plus l'énoncé verbal de tout à l'heure, elle est devenue une lumière étendant au loin son rayonnement.

Saisissant confusément dans sa source la richesse de déduction qui s'y trouve virtuellement contenue, le regard pénétrant se doublera d'admiration; nous aurons là un acte de contemplation. Ajoutons : de contemplation *acquise*, puisque c'est grâce à une recherche *active* que j'aboutis à ce résultat.

Qu'un acte pareil soit possible, et naisse naturellement de la méditation, ce serait difficile à nier; d'ailleurs sur ce point à peu près tous les auteurs sont d'accord. — Notons que bien des textes de nos théologiens assignant la contemplation comme terme à la méditation, n'ont en vue directement que cet *acte* de contemplation. Ainsi Thomas de Jésus, après avoir affirmé qu'une *vraie* méditation ne manque presque jamais de se terminer en contemplation, ajoute : « La contemplation est l'*acte* principal et le plus noble de l'oraison mentale (2). » De même, Joseph du Saint-Esprit, énumérant les *actes* intellectuels de l'oraison discursive, mentionne en dernier lieu une « attentio quieta » qui n'est rien autre que notre acte de

(1) *Eth.*, l. x, 1177 et 25.
(2) *De Contempl. acquis.*, p. 53 ; cf. p. 55.

contemplation (1). Philippe de la Sainte-Trinité et Antoine du Saint-Esprit parlent de même.

Mais serait-ce là tout le rôle de la contemplation acquise dans l'oraison? Ne pourrait-elle pas y occuper une place plus large? Nos théologiens l'ont cru. L'acte de contemplation n'est pas nécessairement une perle rare qu'on ne recueille qu'à la fin d'une pénible méditation, il peut aussi progressivement s'exercer avec plus de facilité et donc *devenir plus fréquent*. Et cela d'une façon bien naturelle : les sujets fréquemment médités nous deviennent familiers; au lieu de devoir en parcourir tous les détails, nous les embrassons dès l'abord dans une vue d'ensemble. Nous pourrons bien encore repasser sur les motifs de notre adhésion, retourner aux conclusions qui se dégagent de la vérité considérée, mais ce sera cette fois sans recherche proprement dite. Nous nous trouverons sur une hauteur, et c'est sans labeur que nous suivrons des yeux les sentiers qui y conduisent et en redescendent. On conçoit que, dès lors, du côté intellectuel, l'oraison se caractérise par une idée dominante qui revient fréquemment et sert de point de vue spécial; il n'y a plus là de vraie *méditation* ; tout au moins celle-ci prend des proportions de plus en plus réduites. Cette oraison caractérisée par la fréquence de l'acte contemplatif, fruit du discours antérieur, est la « contemplation acquise ».

Il y aurait donc une oraison acquise, distincte de la méditation, qui mériterait le nom de « contemplation ». Sur ce point les auteurs modernes ne sont plus unanimes ; nous croyons pourtant que le désaccord tient à une confusion. On se figure parfois que l'oraison nommée « contemplation acquise » suppose un *acte* de contemplation prolongé, assez uniforme, par lequel l'intelligence se trouve comme fixée sur son objet et qui entraîne la *suppression complète* de toute activité discursive. Un tel acte dépasse certainement le mode d'opérer naturel à l'intelligence humaine, il ne peut être que l'effet d'une inspiration spéciale, actualisation des dons du Saint-Esprit. On en conclut : La contemplation est toujours infuse, il n'y a pas lieu de parler d'une contemplation acquise. Certaines expressions outrées d'auteurs modernes ont pu donner lieu à cette difficulté; on semble parfois faire de la contemplation acquise un *état tout spécial, distinct de l'oraison affective même simplifiée*. De là, certains auteurs, soucieux de garder la doctrine de sainte Thérèse, cherchent en vain dans ses écrits la place qu'elle lui aurait faite, et constatant que dans ses des-

(1) *Cursus*, Isagoge, l. IV, n. 6.

criptions elle passe toujours de l'oraison active de recueillement (oraison affective simplifiée) aux oraisons infuses de recueillement surnaturel et de quiétude, ils en concluent : Sainte Thérèse ne parle pas de la contemplation acquise; l'admettre, c'est s'écarter de son enseignement.

Mais telle n'est point, nous allons le voir, la conception que les théologiens du Carmel se firent de la contemplation acquise.

*
* *

II. — L'oraison de contemplation acquise ne requiert nullement pour ces théologiens un acte de vue simple intellectuelle UNIFORME OU DURABLE; *mais ce nom désigne une oraison où l'acte contemplatif est fréquent et s'exerce facilement, de sorte que l'âme s'applique surtout à ces vues simples et aux affections.*

Examinons de près les descriptions que nous en donnent les auteurs les plus marquants. Commençons par THOMAS DE JÉSUS, qui, s'il n'est point l'auteur de la division de la contemplation en acquise et infuse, paraît être pourtant le premier à avoir longuement exposé la nature et les degrés de la contemplation acquise. Nous l'avons rappelé antérieurement, et pour l'intelligence des écrits de Thomas de Jésus il importe de le remarquer : quand il affirme l'existence de la contemplation acquise, c'est directement *l'acte* de contemplation qu'il a en vue; aussi la voit-il même chez le commençant au terme de sa méditation (1). Il remarque pourtant que cet acte peut gagner en importance : « Bien que tous soient appelés à la contemplation, pourtant, comme l'expérience le prouve, les commençants doivent consacrer plus de temps à la méditation qu'à la contemplation; les progressants, au contraire, doivent s'attacher davantage à la contemplation qu'à la méditation; car une fois qu'ils ont creusé les vérités divines par le discours rationnel, il n'est plus nécessaire qu'ils y retournent, mais il suffira de regarder les conclusions qui s'en dégagent par une sorte de *simple regard*; de sorte que tout l'effort qu'ils déployaient auparavant dans le discours rationnel ils le dépensent à présent dans *l'admiration* de la vérité connue *et l'excitation de la volonté* (2). »

(1) *De Contempl. acquis.* (Milano, 1922), p. 52, 53, 55.
(2) *l. c.*, p. 56.

Comme on le remarque, la contemplation apparaît comme un acte assez ordinaire; commençants et progressants l'exercent, mais dans des proportions différentes; l'âme peut s'appliquer davantage à la méditation ou aux vues simples. Puis, peu à peu, on gagne l'habitude (1) de ces actes simples : « Tout comme la méditation se termine en contemplation, ainsi la contemplation fréquemment exercée devient une pénétration habituelle et prompte des choses divines (2). » La contemplation devient alors aisée : « Une fois acquise l'habitude de la contemplation, son acte devient facile (3). » Cette facilité et cette fréquence permettront de parler d'une oraison caractérisée par la prédominance de cet acte : ce sera *l'oraison de contemplation acquise.*

Ne croyons pas toutefois que dans cette oraison l'acte de contemplation soit *durable* : « Je ne désavoue pourtant pas que cette manière de connaissance ne puisse durer fort longtemps, parce que nos passions immortifiées jointes aux faiblesses de notre nature corrompue par le péché et les inquiétudes de notre imagination ne nous permettent pas de vivre beaucoup de temps d'une vie si relevée; mais ce qu'il faut faire en semblables occasions, c'est appliquer tous nos soins pour retourner au simple et amoureux regard de la vérité, et s'il nous est impossible de réussir sans reprendre le discours et la méditation, comme il arrive quelquefois aux commençants, il ne faut faire aucune difficulté de méditer comme auparavant, jusqu'à ce que nous ayons rallumé dans nos cœurs le feu sacré de la contemplation (4). »

Voilà pour le côté intellectuel, mais ensuite il y a les affections. La contemplation « doit s'accompagner d'actes de charité divine soit purement intérieurs, soit formulés : on se réjouira de la bonté divine et de ses autres perfections, on s'en-

(1) Le terme « habitude » n'est pas pris ici au sens scolastique d'*habitus*, mais au sens moderne de *coutume*. La recherche discursive sur la nature d'un sujet et la pénétration de ce sujet par le regard contemplatif au terme de la recherche intellectuelle appartiennent au même *habitus* scientifique. Aussi Joseph du Saint-Esprit rapporte-t-il la contemplation acquise à l'*habitus* de théologie ou à ce qui lui correspond chez le fidèle, qui n'est pas théologien. Dans son *Isagoge*, l. IV, n. 31, il dit très bien : « Contemplatio acquisita respicit Deum sub ratione investigabilis per meditationem affectivam. »

(2) *l. c.*, p. 83.

(3) *l. c.*, p. 83.

(4) *De la Contemplation divine*, l. I, ch. 2, — opuscule assez rare dont la réédition est prochaine.

flammera pour Dieu d'un amour fervent, on déplorera ses péchés pour l'amour de lui... (1) » L'exercice du divin amour auquel tend toute oraison et toute contemplation est d'ailleurs favorisé par la simplification des actes intellectuels : « Rien de plus efficace pour exciter nos affections que la vérité non seulement proposée par l'intelligence, mais complètement creusée et pénétrée par elle (2). » Ces actes affectifs sont d'ailleurs au premier plan dans cette oraison : « la fin de l'oraison consistant davantage dans l'amour et les affections de la volonté, qu'en la spéculation de l'entendement, quand la volonté se sent divinement enivrée de ces saintes affections, nous devons alors quitter les discours et les spéculations de l'entendement, non pas que d'eux-mêmes ils soient mauvais, mais parce qu'en cette occasion ils empêchent un bien plus considérable, qui est *le doux et agréable repos* de la contemplation (3). » A leur tour, les affections pourront se simplifier, car « il sera utile que l'âme s'habitue graduellement à *demeurer en cet amour dans un certain repos...* (4) »

Telle qu'elle est décrite ici, la contemplation acquise ne paraît plus avoir cette uniformité, cette persistance dans un acte unique qu'on croit parfois devoir lui attribuer. Du côté intellectuel, un certain mouvement de la pensée n'est pas exclu ; étant le fruit naturel de la méditation, la contemplation ne se sépare jamais totalement de celle-ci. Puis il y a les affections auxquelles l'âme doit surtout s'appliquer dans l'oraison, comme l'a dit souvent sainte Thérèse (5).

*
* *

Mais les auteurs postérieurs à Thomas de Jésus ont bien mieux encore mis au jour la *mutabilité* de l'acte de contemplation acquise. Dans un chapitre où il recherche les similitudes et les différences des deux contemplations, PHILIPPE DE LA TRINITÉ s'exprime comme il suit : « Bien que la contemplation acquise soit une vue simple de la vérité divine comme la contemplation infuse, elle ne va point pourtant sans une certaine multiplicité, tandis que l'autre présente une uniformité conti-

(1) *De Contempl. acquis.*, p. 78. — (2) *l. c.*, p. 54. — (3) *De la Cont. divine*, l. I, ch. 2. — (4) *De Contempl. acquis.*, p. 53. — (5) On se rappelle le dicton célèbre, qu'on trouve à deux reprises dans ses œuvres « *L'essentiel n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup.* » *Dem.* 4, ch. 1, p. 101 ; *Fond.*, ch. 5, p. 98 ; traduction des Carmélites.

nue (1). En effet, dans la contemplation acquise, la vue de l'âme n'est pas pure et libre (*intuitus absolutus*), au point que l'imagination, active au même moment (*conversio ad phantasmata*), ne la distraie bien fréquemment et ne l'inquiète... (2) » Il s'ensuit naturellement un manque de fixité dans le regard intellectuel, souvent il est interrompu par la distraction. Plus expressive encore est la description de la contemplation dite du « mouvement circulaire », vu que, comme on sait, dans la terminologie scolastique le mouvement circulaire désigne l'acte intellectuel *le plus uniforme*. Or voici comment notre auteur s'exprime à son sujet : « Ce mouvement se retrouve surtout dans la contemplation surnaturelle (infuse) ; pourtant on peut retrouver une *certaine* (aliqua) uniformité dans la contemplation acquise..., mais cela arrive plus rarement, et même alors cette *certaine* (qualiscumque) uniformité de la spéculation est troublée par les opérations des sens occupés au même moment d'objets sensibles (3). » Cela, on en conviendra, n'est plus du tout l'intelligence fixée sur son objet.

*
* *

Thomas de Jésus écrivait vers l'année 1620, Philippe de la Sainte-Trinité publia sa *Summa Theol. myst.* l'année 1658 ; en 1685 nous trouvons Antoine de l'Annonciation, d'autant plus intéressant à citer qu'il attribue une importance capitale — même démesurée — à la contemplation acquise. Soutenant, à l'encontre de la doctrine traditionnelle dans l'Ordre, que l'âme ne peut demander à Dieu la contemplation infuse — qu'il tient pour une grâce *gratis data*, — se rendant sans doute compte, d'autre part, que la vocation du Carme l'appelle à la contemplation, il a mis la contemplation acquise au premier

(1) Manifestement il faut comprendre : « *peut présenter* une uniformité continue », car il est évident que dans la contemplation infuse, surtout initiale, il peut y avoir des distractions. L'auteur, opposant la contemplation acquise à l'infuse, énumère même les caractères par lesquels *il arrive* que l'infuse se distingue d'elle. Ce procédé si peu précis, assez familier pourtant aux scolastiques de la renaissance dans leur utilisation de l'instrument de recherche aristotélicien « par similitudes et différences », est une des difficultés que nous trouvons à la lecture des anciens auteurs. Pour la question qui nous occupe, il nous importait de noter que la contemplation acquise ne présente jamais la susdite uniformité.

(2) *Summa Theol. myst.*, p. II, tr. I, d. 2, a. 2. — (3) *l. c.*, a. 5.

plan et a fait *graviter autour d'elle* certaines grâces d'oraison manifestement infuses. Cette singulière disposition de son traité a donné lieu à de graves méprises, comme nous le noterons plus bas. Antoine de l'Annonciation s'est posé expressément la question de la durée de la contemplation ; ses assertions seront donc intéressantes à noter. Tout d'abord : « La contemplation pure et tranquille ne dure pas longtemps... cette assertion, qui trouve son fondement dans l'instabilité native de l'homme, est communément admise par les Docteurs (1). » Voyons de plus près les causes de cette instabilité de l'esprit. — C'est une fragilité qui nous est innée, c'est surtout la dépendance à laquelle est sujette notre intelligence à l'égard des sens : « du fait qu'il en dépend, l'homme (dans la contemplation) se sert d'idées abstraites des images par l'intellect agent, et par conséquent sa contemplation de Dieu ne va pas sans « conversio ad phantasmata » ; le concours de l'imagination est donc nécessaire, et celle-ci forme des représentations variées : de là le trouble de l'esprit et l'impossibilité de demeurer longtemps dans une contemplation fixe (2). » Un autre motif, c'est le désir immodéré de savoir, nous amenant à de fréquents retours sur nous-mêmes (3). Quelques pas plus loin, l'auteur note comment la méditation peut trouver sa place dans l'oraison contemplative. Il se demande : « Que fera l'âme occupée à la contemplation et qui se sent troublée par le tumulte de l'imagination et la variété de ses représentations? — Je réponds, dit-il, qu'il lui faudra tâcher d'amener l'esprit au repos, soit en se rappelant quelque parole de l'Écriture..., soit par une *considération* bien brève, mais dévote et efficace (4). » Il arrivera même que cela ne pourra suffire. Que dans ce cas l'âme se range à l'avis de sainte Thérèse, Dem. IV, ch. 1 ; c'est-à-dire qu'en dépit du tumulte de l'imagination elle fasse travailler l'entendement et la volonté ; mais ce sera parfois bien pénible.

*
* *

En 1708 nous trouvons le célèbre ouvrage d'Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*. Loin d'avoir introduit une nouvelle notion de la contemplation acquise, comme on l'a cru parfois, cet

(1) *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 3, a. 8, n. 31. — (2) *l. c.*, n. 32. — (3) *l. c.*, n. 33. — Saint François de Sales a lui aussi noté cette cause de distractions. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. 10. — (4) *l. c.*, n. 35.

auteur a, peut-être mieux que tout autre, décrit sa nature et noté son instabilité. Dans un long article où « l'on répond à quelques doutes, que peuvent former ceux qui ont passé du discours à la contemplation (1) », il expose avec beaucoup de précision le rôle du discours et des actes distincts dans l'oraison contemplative. Nous nous bornerons à citer ses conclusions principales : « Il faut conclure :

« 1° Que hors le tems de la Contemplation, c'est-à-dire, hors le temps du regard simple et amoureux, *qui est toujours assez court*, on doit s'aider et s'exciter à l'amour de Dieu par des aspirations, par des affections et par des actes formels et distincts de toutes les vertus, et si cela ne suffit pas on doit avoir recours à la Méditation et aux raisonnemens : les parfaits même ne sont pas exceptez de cette règle. 2°...

« 3° Que l'Oraison Mentale des commençans, des avancez et des parfaits doit être un saint mélange de Méditation et de Contemplation, des discours et de vûë simple, d'actes, d'aspirations, d'affections, de silence, de repos, de tranquillité.

« 4° Que dans les commençans les actes de la Méditation durent plus long-tems que le regard amoureux ; et qu'à proportion qu'ils avancent dans la vie spirituelle, le raisonnement diminuë, et la lumière de la Contemplation augmente peu à peu, jusqu'à ce que la Méditation devienne fort courte, et que le *simple regard* dure plus long-tems, au moins à l'égard de ces actes les moins parfaits. Ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait souvent des intervalles pendant la Contemplation, durant lesquels, les plus grands Contemplatifs sont obligez d'avoir recours aux actes formels, et de s'aider par des aspirations et par d'autres actes de vertu, pour éviter l'oisiveté et la perte du tems (2). »

*
* *

Nous ne pouvons terminer cette partie de notre étude sans amener le témoignage de l'auteur réputé qui clôt la série des grands auteurs carmélitains : le P. Joseph du Saint-Esprit, Carme espagnol, mort en 1736, regardé couramment comme la principale autorité en matière de mystique scolastique. Ses assertions ne sont ni moins formelles ni moins précises que celles d'Honoré de Sainte-Marie : « Nous avons dit qu'il faut produire des actes, même une fois qu'on est passé à la con-

(1) *Tradition des Pères*, P. III, D. 2, a. 8 (tom. II, p. 68).
(2) *l. c.*, p. 75, 76.

templation; il faut maintenant le prouver et l'expliquer, de peur qu'on n'abuse d'une doctrine aussi saine... Le feu sacré de la contemplation s'enflammera davantage quand on y mêle des méditations. Non point des méditations dont la prolixité étouffe la contemplation, mais des méditations dont la brise légère et vivifiante favorise le feu céleste de la contemplation... Même durant la contemplation une certaine production d'actes est requise de peur que la contemplation ne perde son intensité, de peur aussi que, la contemplation venant à s'évanouir, l'âme ne cesse de suivre la voie céleste (c'est-à-dire de prier)... Cette vue simple de la vérité ne peut durer longtemps sans qu'elle ne se refroidisse ou ne meure; si elle se refroidit, la réflexion (*discursus*) est requise pour l'exciter; si elle meurt, la même réflexion est requise pour nourrir l'âme, sans quoi elle tombera dans une oisiveté honteuse, où elle ne trouvera que le précipice (1). »

De cette longue série de citations il se dégage nettement, croyons-nous, que les théologiens Carmes n'ont point conçu la contemplation acquise comme un état où l'intelligence se trouve en quelque sorte absorbée dans un acte unique et durable. Il apparaît, en outre, qu'ils n'ont nullement favorisé le quiétisme par une suppression intempestive de l'activité rationnelle et affective.

Un corollaire se dégage de cette étude : *l'oraison de contemplation acquise ne se distingue pas de celle que l'on nomme de nos jours oraison affective simplifiée*, ou encore *oraison de simple regard*. Les descriptions détaillées que nous venons d'en donner feront accepter sans peine, croyons-nous, cette identification. C'est bien encore la même oraison que sainte Thérèse a nommée « oraison (acquise) de recueillement » (*Chemin*, ch. 28) et qu'elle considère comme la dernière des oraisons acquises; l'on s'accorde en effet à reconnaître en elle l'oraison affective simplifiée. De plus, cette identification est faite expressément par Joseph du Saint-Esprit dans son grand *Cursus*, tom. II, D. VII, n. 12 (2).

Ceci nous amène à une question connexe.

(1) *Cursus*, t. II, D. 7, n. 64, 66, 67.

(2) Nous voyons ce corollaire confirmé par les *Conclusions approuvées au Congrès Thérésien* (Mars 1923) que vient de publier la revue espagnole « *El monte Carmelo* » (Mayo 1923). Nous y lisons, p. 210 : « Las personas que por su natural, o por estar ya bastante adelantadas en la perfección, no se hallen bien con el método discursivo, pueden emplear el método que llaman de « *Contemplación adquirida* », en una de sus dos formas recomendadas por Santa Teresa; esto es, la

*
* *

La division de la Contemplation en acquise et infuse est-elle opportune ?

Cette division est traditionnelle chez les auteurs Carmes déchaussés depuis Thomas de Jésus. Notons tout d'abord que, dans une science, c'est le même sujet qui est déclaré par la définition et distingué par la division. Si donc nous avons établi plus haut que la contemplation définie par nos auteurs est l'*acte* de contemplation, la division qu'ils en font distingue à son tour ce même *acte*. D'ailleurs, un coup d'œil jeté sur leurs arguments principaux suffit pour s'en convaincre. Nous avons noté plus haut que communément on s'accorde à reconnaître l'existence de l'*acte* de contemplation acquise; de ce côté, la division ne présente donc point de difficulté. Y en aurait-il davantage à dénommer contemplation acquise une *oraison* caractérisée par l'*acte* de contemplation acquise? Nous ne le croyons point. Aussi la grosse objection vient-elle d'autre part : il paraît que nous nous trouvons ici devant une innovation dans la terminologie traditionnelle.

De fait, les grands mystiques, quand ils parlent de Contemplation, paraissent toujours avoir en vue la Contemplation infuse. C'est, par exemple, de toute évidence chez sainte Thérèse (1), et *nos théologiens en ont eu nettement conscience* (2). Aussi sera-t-il intéressant de noter à ce propos quelques phrases typiques qu'on peut relever chez nos auteurs et qui semblent marquer pour la dénomination « contemplation acquise » un attachement moins grand qu'on ne se le figure parfois. Ainsi, Thomas de Jésus, après avoir noté que chez les Docteurs « spécula-

de *simple mirada afectuosa*, o la *de recogimiento interior*, segun la facilidad que en ello hubiere y el provecho que en ello se experimentare. »

(1) Cf. *Château*, Ve Dem., ch. I, VIIe Dem., ch. IV; *Chemin*, ch. 17, 19, 20, 21, 25, 27, 31.

(2) Ainsi le P. Joseph de Jésus-Marie, *Subida del alma*, l. I, ch. 23, déclare que « à chaque fois que la Sainte dans ses écrits se sert du nom « *contemplation* » elle entend parler de celle à laquelle l'âme est *surnaturellement élevée par un secours spécial de la grâce* ». De même Thomas de Jésus, dans une préface que certains auteurs semblent avoir lue trop superficiellement, déclare *que sainte Thérèse identifie l'oraison infuse avec la contemplation pure* ou *la contemplation parfaite* (*Suma y compendio de los grados de oracion*, Roma 1610.)

tion » et « contemplation » s'équivalent souvent (1), remarque plus loin : « *que la contemplation acquise se nomme plutôt spéculation* (2) ». L'affirmation se retrouve chez Philippe de la Trinité : « On appelle la contemplation acquise *plutôt spéculation* que contemplation (3) » ; et naturellement, comme toujours, Antoine du Saint-Esprit et Vallgornera le suivent (4). Même Joseph du Saint-Esprit parle dans le même sens : « La contemplation infuse connaît d'une façon bien plus lumineuse et parfaite que la contemplation acquise ; c'est pourquoi *les Saints* nomment d'ordinaire cette dernière *spéculation*, tandis que l'autre est dite absolument *contemplation* (5). » Qui plus est, il va jusqu'à appliquer à la contemplation acquise le nom de *méditation* : « Nous parlons à présent, dit-il, de la contemplation acquise qu'on peut bien appeler (*non incongrue dicitur*) méditation, vu qu'elle est le terme de la méditation et s'acquiert par notre industrie et notre effort (6). » Et ce semble bien là la *terminologie de sainte Thérèse*, qui nous enseigne que l'âme doit *méditer* tant qu'elle n'a point reçu la contemplation infuse (7).

Malgré tout, de fait, le nom « contemplation acquise » a prévalu chez bien des auteurs depuis le XVIIe siècle. Il nous reste à voir s'il est justifiable en bonne philosophie et théologie.

Nous avons noté plus haut l'équivalence des trois dénominations : *oraison affective simplifiée, oraison acquise de recueillement, contemplation acquise*. Toutes trois désignent une oraison où les considérations s'orientent vers les vues simples et leur font la place de plus en plus grande, tandis qu'à leur tour les affections se simplifient graduellement. Laquelle de ces trois

(1) Cf. Thomas de Jésus, *De Contempl. acquis.*, p. 46.
(2) *l.c.*, p. 86.
(3) *Summa Theol. myst.*, P. II, tr. 1, d. 2, a. 2.
(4) *Directorium myst.*, Tr. III, D. 1, S. 8, n. 48.
(5) *Cursus*, t. II, D. 8, n. 38.
(6) *l. c.*, D. 9, n. 160.
Il est intéressant de rapprocher cette affirmation de celle qu'émettait Jean de Jésus-Marie dans un des « canons » au début de sa Theologie mystique : « Souvent les mystiques appellent contemplation ce qui n'est que méditation ». Ces deux assertions s'éclairent mutuellement.
Rappelons ici également que pour saint Thomas la « spéculation » paraît devoir se ramener à la méditation : « *Speculatio ad meditationem reduci videtur* » (II^a II^ae, q. 180, a. 3, ad 2).
(7) Cf. *Château*, IVes Demeures, ch. III, p. 117, et *Vie*, ch. XIII, p. 172.

dénominations a le plus de rigueur philosophique? Notons que pour saint Thomas l'oraison est formellement un acte *d'intelligence* (1); n'en suit-il pas que les dénominations empruntées à l'affectivité ou au travail de récollection opéré par la volonté doivent céder le pas à celle qui se base sur le caractère intellectuel? (2) Or il s'agit ici de distinguer de l'oraison où prédomine le raisonnement une oraison acquise caractérisée par la fréquence *de l'acte de contemplation*. Si l'on dénomme « méditation » l'oraison caractérisée par le discours rationnel, n'est-il pas logique de dénommer « contemplation » celle où prédomine la simple vue de l'intelligence?

On pourrait objecter, il est vrai, qu'il y a un réel inconvénient à étendre la signification d'un vocable de la terminologie traditionnelle; car lorsqu'on lira dans les Saints le mot « contemplation » tout court, on pourra toujours se demander s'il s'agit de l'acquise ou de l'infuse.

Cet inconvénient, à la vérité, n'est pas grand en pratique, puisque nos auteurs, quand ils veulent parler de cette contemplation qui est le fruit de nos efforts, ne se servent pas habituellement du terme « contemplation » tout court; ils y ajoutent le déterminatif *acquise*, à moins que le contexte n'indique clairement que c'est d'elle qu'il s'agit. Quand ils en parlent par exemple comme du terme formel de la méditation, il est inutile d'y ajouter : Il s'agit de la contemplation acquise. Il leur arrive même d'opposer *contemplation* à *contemplation acquise* et ils semblent reconnaître ainsi que la contemplation tout court dont parlent les saints est infuse (3).

Si, par contre, actuellement les préférences vont aux dénominations empruntées à l'affectivité, la cause en est que de nos jours on ne considère plus guère l'oraison et la contemplation dans l'abstrait et au sens formel. Si à ce point de vue l'oraison est un acte d'intelligence, au concret, comme l'a bien noté sainte Thérèse, elle est surtout œuvre d'amour ; « elle consiste non pas à penser beaucoup, mais à aimer beaucoup ». Au point de vue expérimental, ce sont surtout ces affections et le recueillement qui les favorise, que note l'âme contemplative,

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 83, a. 1.

(2) Thomas de Jésus, *De Contempl. acquis.*, Praef. P. Eugenii a S. Jos., p. 24-25.

(3) Honoré de Ste-Marie, *Tradition*, t. II, p. 97 : « Dieu accorde assez souvent le don de *Contemplation*, pour récompenser ceux qui se sont fidèlement appliqués aux exercices de la vie purgative et de la vie illuminative, à l'*Oraison Mentale* et à la *Contemplation acquise*. »

bien plus que la simplicité du regard. Ainsi les auteurs *descriptifs* ont délaissé le terme *contemplation acquise* pour donner le pas aux autres dénominations. Tout cela semble montrer qu'il ne s'agit plus ici que d'une question de mots. Elle ne doit pas nous occuper plus longtemps.

***

La Contemplation mixte, ramenée à l'infuse

Il nous reste à voir à quels degrés d'oraison s'étend le nom « contemplation acquise ». Nous ne pourrons le faire sans toucher la nature de la contemplation infuse. Même il nous faudra la serrer d'assez près, puisqu'il s'agit de trouver la ligne de démarcation qui, spéculativement, sépare ces deux contemplations. Comme on sait, la contemplation infuse se définit : « une vue simple de la vérité, procédant d'un principe surnaturel influant formellement (1) ». Le principe surnaturel dont il s'agit sera le plus fréquemment la motion divine actualisant les dons du Saint-Esprit ; ce sera parfois encore une lumière plus élevée que celle des dons, communiquée transitoirement à l'âme. A présent, on voudra le remarquer, nous ne parlons que de l'*acte* de la contemplation infuse ; rien dans sa définition ne nous fait inférer que cet acte soit nécessairement durable ou prolongé. Nous sommes ainsi conduit à une troisième conclusion :

III. — *Même la contemplation infuse ne requiert pas de soi que l'acte de vue simple soit* DURABLE ; *il pourra l'être toutefois. Dans une même oraison les actes de contemplation infuse peuvent suivre les actes de contemplation acquise et alterner avec eux. Nous avons alors la contemplation* « MIXTE », *qu'il faut ramener pourtant à la contemplation « infuse ».*

Nous remarquions plus haut que rien dans la définition de la contemplation infuse ne nous faisait inférer que cet acte fût nécessairement prolongé ; il sera néanmoins utile de voir affirmer positivement qu'il peut être bref. Dans un article où il étudie spécialement « la durée de la motion du Saint-Esprit dans l'oraison passive », Honoré de Sainte-Marie remarque que « Ste Thérèse et le B. Jean de la Croix et tous les bons Mystiques

(1) JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, *Cursus*, t. II, D. 7.

enseignent, que le regard simple et amoureux, ou la *Contemplation infuse* dont Dieu favorise *les commençans*... ne dure que très peu et n'est que comme momentanée... Ces commençans ne reçoivent la lumière divine qu'à diverses reprises et par intervalles... La même chose arrive souvent à ceux qui sont du nombre des *avancez,* et peut-être même aux *parfaits*... (1) » Par contre, cet acte peut être aussi de longue durée : « On peut dire que le Saint-Esprit peut mouvoir une âme spirituelle dans la Contemplation *pendant plusieurs heures*, et qu'elle peut être *passive* sous sa main pendant tout ce temps. C'est ce qui arrive souvent dans l'Oraison de quiétude, dans le silence spirituel, et dans les autres sortes de Contemplations où il n'y a ni extase, ni ravissement (2). »

Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est que l'acte de contemplation peut être bref. Il s'ensuit que dans une même oraison les actes résultant de notre industrie propre peuvent *alterner* avec les actes dus à la motion divine. Enumérant « quatre sortes de motions que les Contemplatifs reçoivent du Saint-Esprit pendant le temps de l'oraison passive », Honoré de Sainte-Marie nous dit que « premièrement le Spirituel est meu de telle sorte par le St-Esprit, *qu'il se meut aussi lui-même*... » Plus bas il expose ce mode de coopération en recourant au texte bien connu où Richard de Saint-Victor (lib. V *de Contempl.*, ch. 2) distingue trois sortes de contemplations : « La première vient du travail et de la propre industrie soutenue de la grâce ordinaire. La seconde reçoit tout de la grâce et de la motion du saint Esprit. La troisième tient le milieu entre l'une et l'autre... » Puis, suit un commentaire intéressant : « Dans l'oraison passive il y a une vicissitude presque continuelle, et de la motion du saint Esprit qui suspend les puissances de l'âme, et des mouvements de l'âme qui s'excite, quand le souffle du saint Esprit vient à manquer (3). » Ce texte de Richard de Saint-Victor fut très remarqué par nos auteurs et relevé par Thomas de Jésus (4), Philippe de la Trinité (5) et Joseph du Saint-Esprit (6). Tous les trois ont noté l'existence d'une *contemplation mixte,* mais tous les trois aussi ont ajouté *qu'elle se ramène à l'infuse.* Les réflexions de Joseph du Saint-Esprit sur le texte en question méritent d'être notées : « Le 1er degré contient la contemplation active (7),

(1) *Tradition*, t. II, p. 139. — (2) *Ibid.*, p. 141. — (3) *Ibid.*, p. 124. — (4) *De Contempl. div.*, l. I. — (5) *Summa Theol. myst.*, P. II, tr. 1, d. 2, a. 2. — (6) *Cursus*, t. II, D. 8, n. 40. — (7) Pour Joseph du St-Esprit les divisions de la contemplation en *active* et *passive,* ou en *acquise* et *infuse* s'équivalent (*Isagoge,* l. IV, n. 2).

puisque, d'après notre définition, celle-ci est le fruit de notre effort... Les deux autres degrés comprennent la contemplation *infuse*, où à présent il nous faut distinguer deux degrés. Le premier, le plus parfait, qu'on appelle *théologie mystique*, dans l'exercice duquel le contemplatif agit en vérité, mais d'une manière si subtile et cachée que Denys le déclare non pas agissant, mais subissant les choses divines. Au second degré, *bien qu'il soit infus*, le contemplatif agit de telle sorte que son opération et sa coopération à la grâce se laissent facilement connaître. Il s'ensuit que sa contemplation paraît procéder de l'industrie propre, et de ce chef elle ressemble à l'active. C'est pourquoi l'on dit que cette contemplation tient le milieu entre l'active et cette contemplation passive la plus parfaite, *bien qu'elle soit réellement infuse* et essentiellement distincte de l'acquise (1). » — Il serait intéressant de considérer de plus près les différents modes possibles de cette contemplation mixte, mais nous ne pouvons songer à le faire ici. Notons, en passant, qu'Honoré de Sainte-Marie en expose plusieurs (2).

Il y a donc des oraisons où l'initiative propre de l'âme se joint à la motion divine, où les actes de contemplation acquise alternent avec ceux de contemplation infuse. Ce paraît être là la forme initiale de la contemplation infuse. On comprend mieux dès lors pourquoi les théologiens du Carmel ont vu dans l'acquise *la disposition* la plus proche à l'infuse. Thomas de Jésus affirmait : « La contemplation acquise ne sert pas peu à nous procurer celle que nous nommons infuse, et je crois que si elle est habituelle elle est la *disposition la meilleure et la plus prochaine* pour nous *mériter* cette grâce divine (3). » Aussi note-t-il en plusieurs endroits que l'on passe habituellement de l'une à l'autre (4). Il remarque seulement, et nous le note-

(1) *Cursus*, t. II, D. 8, n. 40.

(2) Cf. *Tradition*, t. II, p. III, Diss. III.

C'est à la contemplation mixte qu'il faut ramener, nous semble-t-il, le « commencement de contemplation infuse » dont parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit des sens*; de même le recueillement surnaturel dont parle sainte Thérèse, et au sujet duquel elle note un concours actif, bien que très simple, de l'âme ; de même la quiétude, tout au moins si elle ne va pas jusqu'à absorber l'âme.

(3) *De Contempl. acquis.*, p. 98.

(4) *Ib.*, p. 83 : « Quemadmodum meditatio transit in contemplationem, ita cum contemplatio frequentius exercetur, transit in habitualem et promptam divinorum inspectionem, *soletque non raro* mens contemplationi assuefacta, divinis inspirationibus illustrari, ac in infusam et supernaturalem converti. » — p. 95 : « qua ratione ab

rons avec lui, que ce passage ne s'opère pas toujours d'une manière consciente : « Alors, dit-il, commence la contemplation (*subintrat contemplatio*), bien que parfois d'une manière tellement secrète, que l'âme elle-même ne le reconnaisse point (1). »

Il nous reste à déduire un dernier *corollaire*. Si la contemplation *mixte* est à ramener à *l'infuse*, il s'ensuit que toute oraison où l'inspiration divine meut l'intelligence, ne fût-ce que par intervalles, doit s'appeler *contemplation infuse*. Même, vu l'équivalence pratique des termes « oraison » et « contemplation », s'il était une oraison où l'inspiration spéciale n'at-

actuali in habitualem, ab habituali in infusam, ab infusa in divinam et supereminentem terminari sive transire solet. »

Tout ce petit traité, tout en ayant pour but immédiat d'initier à la pratique de la contemplation acquise, a constamment en vue la contemplation infuse. C'est particulièrement frappant au l. I.

L'école carmélitaine, prise dans son ensemble, a toujours reconnu que la vie mystique est le plein développement de la vie surnaturelle. Aussi tous ses auteurs les plus marquants enseignent-ils que toutes les âmes intérieures *peuvent et même doivent désirer la contemplation infuse.* Nous ne pouvons nous attarder à présent à ce sujet que nous nous proposons de traiter ailleurs. On cite pourtant deux auteurs qui font exception : Antoine de l'Annonciation et Honoré de Ste-Marie. Mais la *Disceptatio mystica* du premier n'est qu'un petit traité destiné à une première initiation. En outre, cet auteur est plus d'une fois vivement pris à partie par Joseph du St-Esprit, précisément sur des questions de tradition et surtout sur ce point. Quant à Honoré de Ste-Marie, son ouvrage *Tradition des Pères sur la Contemplation* est à certains égards très précieux pour l'histoire de la mystique. Mais, s'il s'acquit une célébrité pour ses ouvrages de critique historique, l'auteur n'accuse point la même supériorité en théologie spéculative. Ainsi dans une des dernières dissertations de l'ouvrage cité (P. III, d. 5), il traite de la perfection chrétienne sans seulement mentionner les dons du Saint-Esprit. On s'explique par là ce qu'il dit d'une perfection ordinaire distincte de la perfection mystique. De plus, déclarant que l'on ne peut désirer l'union mystique (P. III, d. 6), lui, d'ordinaire si fidèle à baser ses assertions sur la tradition des Pères, s'en réfère cette fois vaguement aux théologiens sans en citer nommément un seul.

(1) *De Contempl. acquis.*, p. 66 ; cf. p. 62.

Saint Jean de la Croix dit, *Montée*, l. II, ch. IX : « Quand le divin rayon de la contemplation envahit l'âme..., il la purifie et la remplit de sa divine lumière spirituelle, sans qu'elle s'en doute et lorsqu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. » *Ibid.*, ch. XII, il est dit de cette lumière : « Elle est parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, que l'âme, tout en la possédant, *ne la remarque et ne l'expérimente pas.* »

teignît que la seule volonté sans influer sur l'intelligence, cette oraison devrait encore s'appeler contemplation infuse. Dans ce cas en effet le terme contemplation désigne *l'ensemble des éléments de l'oraison*, et il serait manifestement faux d'appeler acquise, c'est-à-dire produite par notre industrie personnelle, une oraison qui est le fruit de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit. Ne voulant pas à présent discuter la possibilité de la supposition, nous avons au moins voulu signaler que sa réalisation n'entraînerait aucun changement dans la terminologie. Il nous reste à voir si en pratique nos théologiens se sont toujours conformés à cette loi. *A priori*, de grands motifs nous poussent à croire que jamais ils n'ont pu nommer contemplation acquise une oraison qui procède d'une influence spéciale du Saint-Esprit. Tout d'abord, ils étaient trop attachés à la doctrine de leur Mère sainte Thérèse, pour aller à l'encontre de ses assertions les plus expresses. Or pour sainte Thérèse est manifestement *infuse* toute oraison qui ne peut être le fruit de nos efforts, et dans ce genre elle classe le *recueillement surnaturel, la quiétude, l'oraison d'impulsion,* pour ne citer que les grâces mystiques inférieures. De plus, *adversaires acharnés du quiétisme*, ils ont dû éviter de favoriser cette erreur par une terminologie ambiguë, et *de ce chef ils ont en particulier dû éviter de nommer « acquise » l'oraison de quiétude*. Aussi croyons-nous que les rares textes dont on *infère* (1) qu'ils aient étendu le nom de contemplation acquise aux oraisons mystiques où l'âme n'est point complètement absorbée par l'influence divine, mais y coopère de son propre mouvement, peuvent aisément s'interpréter en un sens conforme aux règles de terminologie ci-dessus établies.

On a cru assez fréquement que Joseph du Saint-Esprit nommait contemplation acquise tous les degrés d'oraison de la IVe Demeure inférieurs à l'union. Voici le texte sur lequel on s'appuie communément : « (L'existence de la contemplation acquise) est prouvée encore par ce quadruple genre d'oraison dont parle la sainte Maîtresse depuis le chap. 11 au chap. 19 de sa *Vie* ; elle y compare les différences qui séparent ces oraisons aux quatre manières dont on peut arroser un jardin. Elle l'expose avec beaucoup de profondeur ; et nous y renvoyons tous les lecteurs. Nous disons que de ces pages se dégage clairement l'existence d'une contemplation active, distincte de la méditation que désigne la première eau et de la contemplation infuse

(1) A dessein nous soulignons « on infère » ; aucun de ces textes communément cités ne parle en effet d'une façon expresse.

que signifie la dernière eau venue du ciel et arrosant agréablement tout le jardin sans que le jardinier ait à se donner aucune peine (1). » Qu'on veuille se rappeler ce que nous disions plus haut de la contemplation *mixte*, où les actes de contemplation acquise peuvent alterner avec ceux de la contemplation infuse; qu'on se rappelle encore que pour Joseph du Saint-Esprit la contemplation infuse parfaite est celle où l'âme est pleinement sous l'influence divine, « *patiens divina* » (cf. *supra*, p. 296), et nous conclurons que notre auteur, partant de la contemplation au sens formel et ne devant par conséquent prouver que l'existence de l'acte, peut aisément s'en référer aux deux *eaux* intermédiaires comme renfermant la description de l'acte de contemplation acquise. Et qui niera qu'en plus d'une de ces pages, sainte Thérèse, en parlant de la *coopération* de l'âme en ces oraisons incomplètement passives, ait donné la description de cet acte? Ceci montre suffisamment, croyons-nous, que l'inférence récusée par nous n'est point nécessaire. Mais comme en matière d'interprétation controversée nul argument n'est plus fort qu'une affirmation nette de l'auteur, on nous saura gré d'apporter une citation que nous cueillons dans le *Cursus*, t. II, d. 7, n. 76, au cours d'une argumentation contre le quiétisme : « contemplatio *infusa* absolute sumpta dividitur in orationem unionis, *quietis*, aliosque gradus... (2) » Ceci est bien clair : pour Joseph du Saint-Esprit *l'oraison de quiétude est une contemplation infuse*. Honoré de Sainte-Marie n'est pas moins net : Au t. II, p. 97, il parle de « ceux qui ont l'expérience de l'oraison de quiétude, *qui est le premier degré de la contemplation infuse* ». Et d'autres passages disent équivalemment la même chose (3). Dès lors ne faut-il pas tâcher de trouver un sens acceptable au passage (4), unique d'ailleurs,

(1) *Cursus*, t. II, D. 7, n. 13.

(2) Joseph du St-Esprit a reconnu de même le caractère *infus* des autres oraisons mystiques inférieures. Dans son *Isagoge*, l. IV, après avoir rappelé « qu'on rapporte plusieurs divisions de la *contemplation* sous le nom d'oraison surnaturelle (n. 33), il distingue le recueillement *actif* et *passif* (n. 36) et dit que dans l'oraison d'impulsion l'âme *reçoit de Dieu* de véhémentes excitations (n. 40). »

(3) *Tradition*, t. II, p. 124-125, p. 136 ; t. I, p. 483. — Il sera bon de remarquer que pour notre auteur toutes les grâces mystiques inférieures ne forment « qu'un seul degré de contemplation, lequel a plusieurs parties que (les théologiens mystiques) expriment par divers noms, qui signifient presque tous la même chose, comme Quiétude, Repos, Sommeil..., Recueillement intérieur... » (t. I, p. 488).

(4) *Tradition*, t. II, p. 94.

où il affirme non pas que la quiétude, le sommeil des puissances, etc., *soient* des contemplations acquises, mais *accompagnent* la contemplation acquise, plutôt que de s'y appuyer comme à un texte capital, et d'édifier sur lui une théorie nouvelle de la contemplation acquise? Voici l'interprétation qui nous semble la plus plausible.

On voudra remarquer d'abord que dans ce passage l'auteur parle des *effets* de la contemplation, non pas de la contemplation elle-même. Parmi ces effets il nomme le recueillement, l'oraison de quiétude, le sommeil des puissances, etc... Or de ces différentes grâces on peut parler en deux sens. Joseph du Saint-Esprit (premier du nom), C. D., portugais, auteur de la *Cadena mystica* et de l'*Enucleatio in theologiam mysticam D. Dionysii*, le note expressément dans cette dernière œuvre : « Dans tous ces recueillements de la partie sensible on trouve deux éléments : l'un c'est la *suavité sensible* où le cœur se repose, l'autre c'est l'application de l'intelligence et de la volonté à la prière (1). » Dans ce dernier élément peut se trouver la contemplation infuse, note l'auteur en question, mais l'autre élément ne regarde pas l'intelligence. Dès lors, quand on parle, par exemple, de la quiétude comme d'un *effet de la contemplation*, il est bien clair qu'on ne parle que du premier élément, la suavité sensible. De plus, le P. Honoré remarque que tous ces effets arrivent « d'une manière plus élevée, plus douce et plus agréable dans la contemplation passive... »; et dans un passage parallèle à celui-ci, où toutefois l'énumération des effets est plus brève, il note que « tout cela se trouve d'une manière *plus excellente et plus parfaite* dans la contemplation infuse que dans l'acquise (2) ». Et qui niera que la contemplation acquise s'accompagne d'un *certain repos* de l'âme, d'une *certaine* abstraction de ce qui nous entoure, etc., bien que ce soit moins prononcé que dans la contemplation infuse? Je crois que c'est là tout ce que notre auteur veut dire. On le croirait d'autant plus qu'après avoir considéré d'abord, comme un effet de la contemplation acquise, même une certaine extase, — ne parle-t-on pas de l'extase des philosophes? — trouvant que c'est là, somme toute, un effet bien difficilement attribuable à une oraison naturelle, il ajoute : « Il y a bien de l'apparence que cela ne peut arriver sans *quelque influence des dons du Saint-Esprit*, et ainsi la Contemplation acquise *passe en infuse* (3). »

(1) *Enucleatio*, q. proœm. 7. — (2) *Tradition*, t. I, p. 357. — (3) *Ibid.*, t. II, p. 95.

Il paraît donc bien imprudent de s'appuyer sur ce passage pour aller à l'encontre des affirmations nettes de l'auteur.

Une dernière difficulté nous est créée par Antoine de l'Annonciation, C. D., espagnol, auteur de la *Disceptatio mystica*. En effet, dans le traité IIe de cet ouvrage, consacré à l'étude de la contemplation *acquise*, l'auteur parle du recueillement surnaturel, de la quiétude, même du sommeil des puissances et de l'ivresse spirituelle. Pour bien se rendre compte de sa pensée, on ne peut toutefois oublier de noter l'introduction à la question IV de ce traité; cette question porte pour titre : « *De concomitantibus* contemplationem acquisitam », et l'auteur l'introduit de la façon suivante : « Nous avons traité de la contemplation acquise considérée en elle-même et dans ses causes, il nous reste à parler des éléments qui peuvent l'*accompagner ou la suivre*. On en trouve de trois sortes. Il en est d'abord qui la suivent à l'instar de propriétés... En second lieu il en est qui la suivent *accidentellement, de par l'ordination divine...* » Et la lecture du chapitre nous montre bien que l'oraison de quiétude et de recueillement surnaturel, etc., sont à placer dans cette seconde catégorie. La difficulté n'est donc plus la même! L'oraison de quiétude, contemplation mixte, n'exclut point les *actes* de contemplation acquise, ou encore elle peut survenir durant une contemplation acquise; on n'affirme pas ici qu'elle *soit* une contemplation acquise. D'ailleurs, l'auteur semble croire que plusieurs de ces faveurs mystiques inférieures n'influent pas sur *l'intelligence* du contemplatif, qui pourrait donc exercer la contemplation acquise, tandis que la volonté jouit de la quiétude infuse. D'autre part, il reconnaît explicitement le caractère infus même du recueillement surnaturel (1). Toutes ces faveurs mystiques restent donc bien pour lui des *oraisons infuses*.

Conclusion

Nous croyons pouvoir conclure que la doctrine des théologiens Carmes au sujet de la contemplation acquise est ferme et nette. Malgré des différences de dénomination, elle n'introduit aucun degré d'oraison qui ne fut reconnu par sainte Thérèse, puisque *la contemplation acquise n'est autre pour eux que « l'oraison (acquise) de recueillement »* décrite par la Sainte

(1) *Disceptatio mystica*, tr. 2, q. 2, n. 4 et 5.

dans le *Chemin,* ch. 28. De plus, cette doctrine n'a point favorisé le quiétisme, puisqu'elle se sépare absolument de lui, en déclarant que *l'oraison de quiétude est infuse.* Enfin généralement pour les théologiens du Carmel la contemplation acquise n'est pas un *terme,* mais elle est une *disposition prochaine* à recevoir la contemplation infuse, qui se trouve bien ainsi dans la voie normale de la sainteté.

Fr. Gabriel de Ste-Marie-Madeleine, O. C. D.,
professeur de philosophie
au Collège philosophique des Carmes, Courtrai.

*
* *

Les dons du Saint-Esprit dans la vie ascétique et la disposition à la contemplation

La question précédente nous invite, pour terminer, à développer ce que nous avons dit plus haut p. 371 ss., 404, 408, 544, sur le rôle des dons dans la vie ascétique. Ils y interviennent d'une façon soit *latente et assez fréquente,* soit *manifeste mais rare.* Dans l'introduction, p. VIII, nous disions, comme le fait le P. Gerest dans son récent *Memento de la Vie spirituelle* : Chez les commençants les dons du Saint-Esprit sont plutôt latents, les inspirations quelque peu manifestes sont données à de rares intervalles, il y a peu d'aptitude encore à en profiter, la docilité au Saint-Esprit est faible ; l'âme a surtout conscience de son activité. — Chez les progressants les dons du Saint-Esprit commencent à se manifester, surtout les dons inférieurs de crainte, de science (purification passive des sens), de piété ; celui-ci, qui est dans la volonté, paraît intervenir spécialement dans l'oraison de quiétude, où seule la volonté est captivée ; cf. *supra,* p. 310. L'âme plus docile profite davantage des illuminations et inspirations intérieures. — Chez les parfaits les dons supérieurs se manifestent plus notablement et d'une façon fréquente ; le don d'intelligence dans la purification passive de l'esprit, les dons de force et de conseil dans les

épreuves concomitantes, enfin le don de sagesse dans l'oraison passive de la voie unitive parfaite.

Pourquoi chez les commençants les dons du Saint-Esprit n'interviennent-ils généralement que d'une façon *latente*? Premièrement parce que, comme nous l'avons expliqué plus haut p. 527, avec le P. Lallemant, les péchés véniels encore fréquents tiennent les dons du Saint-Esprit comme *liés*; ces péchés commis en grand nombre excluent les grâces nécessaires pour produire les actes des dons du Saint-Esprit. Deuxièmement, il faut faire silence en son âme pour entendre l'inspiration du Saint-Esprit ; si nous sommes préoccupés des choses extérieures, de nous-mêmes, c'est nous que nous écoutons. Et même lorsque, par la mortification et l'humilité, nous avons imposé silence à nos passions, l'inspiration du Saint-Esprit reste mystérieuse, c'est comme un *instinct confus,* une illustration encore bien obscure : « L'Esprit souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » (Jean, III, 8). L'attrait spirituel, que Dieu met en nous, n'est encore que le germe vague d'un avenir connu de Lui seul; attrait vers l'oraison, vers le recueillement, premier indice chez un enfant d'une vocation contemplative. En persévérant dans l'humilité et la conformité à la volonté divine, il faut mériter que cet instinct manifeste plus clairement son origine divine et le but vers lequel il nous porte. L'inspiration deviendra ainsi de plus en plus lumineuse, pressante et fréquente.

Parfois cependant, dans la vie ascétique et chez les commençants l'inspiration du Saint-Esprit et le mode d'agir surhumain sont *assez apparents*, soit qu'il s'agisse des dons inférieurs, par exemple des dons de crainte et de science, pour nous faire voir la gravité du péché, soit qu'il s'agisse d'illuminations passagères des dons d'intelligence et de sagesse pour nous montrer la grandeur de Dieu et de ses commandements. Il y a alors des *actes mystiques isolés et de courte durée* qui ne constituent pas un état ; c'est ainsi qu'il y a des *actes* de contemplation infuse dans ce que plusieurs ont appelé la contemplation acquise (1).

(1) Il y a aussi en elle une influence latente du don de piété, ou des dons de science, intelligence et de sagesse, et par là elle est comme le

Mais le plus souvent dans la vie ascétique *l'inspiration* du Saint-Esprit et *le mode suprahumain* d'agir restent latents. Il ne faut pas dire cependant qu'alors les dons n'opèrent pas « modo suprahumano »; ce mode existe, mais il reste assez caché. C'est, avons-nous dit, comme lorsque une légère brise accompagne le travail des rameurs; on a plus conscience d'agir que d'être mû. Par exemple l'inspiration divine, au lieu de nous faire connaître directement ce que nous devons penser, dire, faire ou éviter, nous porte à prier à cette intention ou nous suggère indirectement ce qui convient, facilite notre recherche en nous invitant à ouvrir l'Évangile, nous en rappelle tel chapitre ou tel verset, nous donne une plus grande docilité à l'égard des Maîtres, d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, dans les œuvres desquels nous trouverons ainsi plus aisément la lumière.

Sans admettre que les dons du Saint-Esprit interviennent dans *tous* les actes bons du juste (on ne voit point leur influence dans les actes de charité notablement inférieurs au degré où est en nous cette vertu, *actus remissi*) (1), nous tenons, avec la plupart des théologiens, qu'il serait faux de dire que leur intervention est réservée aux actes héroïques ou extraordinaires. Si leur influence est dominante et éclatante dans les actes héroïques, elle s'étend toutefois à une multitude de circonstances de la vie chrétienne commune, lorsqu'il faut une promptitude plus grande pour dompter les passions, résister aux tentations du monde ou du démon, pratiquer au même instant des vertus en apparence opposées, la prudence du serpent et la simplicité de la colombe, la fermeté et la douceur, l'humilité et la magnanimité; surtout quand notre infirmité personnelle demande un secours plus efficace. Il n'est pas facile sans l'inspiration divine d'éviter de faire quelque fausse note sur le clavier des vertus. C'est

premier commencement de la contemplation infuse, qui est la contemplation proprement dite, la contemplation tout court, dont parlent, nous l'avons vu, tous les grands auteurs après la méditation simplifiée.

Aussi le P. Théodore de Saint-Joseph, C. D., dans son récent ouvrage *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine*, 1923, reconnaît-il, p. 76, que la distinction entre la contemplation acquise et la contemplation infuse « est expérimentalement imperceptible en certains cas particuliers ».

(1) Cf. *supra*, p. 350.

ainsi que nous avons distingué trois degrés des dons, correspondant à ceux de la charité; cf. *supra*, p. 371 ss. Par là s'accordent bien les différents textes de saint Thomas relatifs à cette question (1).

*
* *

Dans la vie mystique l'influence des dons du Saint-Esprit devient à la fois *fréquente et manifeste*, d'abord pour les dons inférieurs, ensuite pour les dons les plus élevés.

(1) On a objecté : Saint Thomas, IIa IIae, q. 45, a. 5, dit que la sagesse qui fait connaître les mystères les plus élevés de façon à pouvoir les manifester aux autres et à diriger le prochain n'est pas commune à toutes les âmes en état de grâce, mais appartient plutôt aux grâces *gratis datae*, parmi lesquelles saint Paul, I Cor., 12, cite en effet la parole de sagesse « *sermo sapientiae* ».

Ce texte de saint Thomas, comme le montre Cajetan (*ibid.*) et comme nous l'avons plusieurs fois noté, ne s'oppose nullement à tous ceux que nous avons cités au cours de cet ouvrage. Dans cet article le saint Docteur se demande si le don de sagesse est en tout homme en état de grâce, même en ceux qui ont perdu l'usage de la raison (cf. ad 3m). Et il est clair qu'on ne saurait trouver en tous les justes la haute sagesse qui est ordonnée à l'instruction et à la direction du prochain; elle appartient plutôt, surtout quant à son expression (*sermo*), aux grâces *gratis datae* ou charismes. Saint Thomas s'explique plus longuement, Ia IIae, q. 111, a. 1 et a. 4, ad 4m. Dans ce dernier endroit il dit : « La sagesse et la science ne sont pas rangées parmi les grâces *gratis datae*, en tant qu'elles sont des dons du Saint-Esprit, c'est-à-dire en tant qu'elles nous rendent dociles à l'Esprit-Saint pour connaître ce qui est de la sagesse et de la science. Mais elles sont comptées parmi les grâces *gratis datae* en tant qu'elles comportent une telle abondance de science et de sagesse que l'homme puisse non seulement bien juger des choses divines, mais encore instruire les autres et réfuter les contradicteurs, alors elles s'appellent *sermo sapientiae et scientiae.* » Voir aussi Ia IIae, q. 111, a. 5, ad 1m : « *La grâce « gratis data » est ordonnée au bien commun de l'Église.* »

Au contraire, *le don de sagesse est en tous les justes*, et étant *connexe avec la charité* (Ia IIae, q. 68, a. 5), comme disposition habituelle infuse *il se développe avec elle.* De lui procède *la contemplation infuse* qui, depuis l'oraison de quiétude à l'union transformante, *reste souvent cachée, connue seulement de l'âme qui en jouit et de son directeur*; elle est *immédiatement ordonnée à la sanctification de cette âme*, et appartient donc non pas aux grâces *gratis datae*, mais à l'ordre de la grâce sanctifiante. Ce degré de sagesse et le degré de charité correspondant n'est certes pas en tous les justes, mais toute âme généreuse peut y parvenir.

Il y a des mystiques beaucoup plus portés que d'autres à l'action ; chez eux l'on voit surtout les dons de piété, de conseil, de force, moins visiblement ceux d'intelligence et de sagesse. Chez tous, dans la nuit passive des sens, ce sont d'abord les dons de crainte et de science qui se manifestent. Peu à peu la contemplation infuse apparaît sous des formes variées, suivant que dans les âmes prédominent l'intelligence, la volonté, ou la mémoire et l'activité toute pratique (1).

Dans cette contemplation infuse le mode suprahumain des dons devient de plus en plus *manifeste*; non pas qu'il exige des espèces ou idées infuses comme certaines visions et révélations (2); mais la lumière infuse des dons d'intelligence et de sagesse nous fait pénétrer et goûter beaucoup plus intimement les grands mystères de la foi, l'inspiration divine attire aussi notre attention sur des idées que nous avions déjà et qui ne nous avaient pas frappés, ou elle rapproche deux de ces idées pour en faire jaillir une lumière nouvelle, inattendue. C'est assez manifeste pour un directeur éclairé (3).

De plus, dans la vie mystique le mode suprahumain des dons devient *fréquent en même temps que manifeste*; les inspirations deviennent nombreuses, pressantes, et *l'acte* de contemplation qui en résulte peut *se prolonger assez* pour mériter d'être appelé un *état*, comme on dit « état de conscience » ou « état d'âme ». Les expressions « *état d'oraison* », « *état passif ou mystique* », sont assez en usage depuis le XVIIe siècle. Bossuet nous a laissé ses Instructions sur les états d'oraison. Les termes « *état mystique ou passif* » désignent alors soit un *acte prolongé*, une oraison infuse de quel-

(1) Cf. *infra*, Appendice, p. [94]. — (2) Cf. infra, *Appendice* I, p. [1] ss.

(3) Ainsi la prédominance du mode surhumain des dons devient *manifeste, au moins pour un directeur expérimenté,* sans devenir encore manifeste pour l'âme elle-même, comme le note saint Jean de la Croix en traitant de la nuit passive des sens et de celle de l'esprit. Cf. *Nuit*, l. I, ch. 9; l. II, ch. 6; — *Montée*, l. II, ch. 9 et 12. De même, Jeanne de Chantal, nous l'avons vu plus haut p. 731, dit de ses filles : « Toutes aboutissent là (à l'oraison infuse de quiétude), *sans quasi connaître qu'elles y soient.* » — La prédominance *manifeste*, dont nous parlons, souvent n'est telle que pour un directeur éclairé, car les âmes elles-mêmes ont souvent le don de la contemplation sans le savoir.

que durée (cf. *supra*, p. 306), soit une facilité à cet acte c'est-à-dire une *disposition prochaine et stable* à recevoir l'illumination du Saint-Esprit, principe de l'acte de contemplation et de l'acte d'amour qui l'accompagne. La première des deux acceptions est la plus fréquente, comme on le voit, au moins par le contexte, chez la plupart des grands auteurs (1).

Tout ceci confirme ce que nous n'avons cessé de dire au cours de cet ouvrage, à savoir que la vie mystique est caractérisée par la *prédominance* en nous de l'inspiration du Saint-Esprit et du mode suprahumain d'agir qui en résulte (2). L'âme qui vit ainsi surtout sous le régime des dons est entrée dans l'intimité du Christ, et par Lui dans le royaume de Dieu, qui règne vraiment de plus en plus en elle. La route qui y conduit est celle de l'humi-

(1) Par là se résout l'objection faite plusieurs fois : *un acte n'est pas un état*. Bien sûr, un acte parfait ne suffit pas à nous constituer dans l'état de perfection ; mais, quand on dit : « état d'oraison » ou « état passif », le mot *état* ne requiert pas l'*immobilité* requise par exemple à l'état religieux, à une condition de vie embrassée une fois pour toutes jusqu'à la mort. — Il y a une stabilité suffisante à l'état mystique du fait que les *dons* qu'il suppose sont un *habitus* permanent et ferme arrivé à un degré élevé. Dans la vie ascétique il n'y a que des actes mystiques isolés, au sens que nous avons expliqué.

(2) La différence spécifique des vertus et des dons fait qu'il y a plus qu'une simple différence de degré entre la vie ascétique et la vie mystique, puisque la première est caractérisée par la prédominance du mode humain des vertus, et l'autre par la prédominance d'un mode d'agir spécifiquement distinct, devenu fréquent et manifeste. Mais saint Jean de la Croix et la plupart des maîtres enseignent que le moment précis où commence la contemplation infuse échappe à toute constatation. « Quand le divin rayon de la contemplation envahit l'âme..., il la purifie et la remplit de sa divine lumière spirituelle *sans qu'elle s'en doute* et lorsqu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres » (*Montée*, l. II, c. 9). « Cette lumière infuse est parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, que l'âme, tout en la possédant, *ne la remarque pas et ne l'expérimente pas* » (*Ibid.*, c. 12). — Le passage de la jeunesse à l'adolescence ne se mesure pas plus. Un directeur expérimenté pourra cependant reconnaître assez vite la contemplation infuse naissante par les trois signes classiques de Tauler expliqués par saint Jean de la Croix (cf. *supra*, p. 464 ss.). On s'explique aussi que le don de contemplation puisse être mérité *saltem de congruo* et qu'il soit normal de l'obtenir ici-bas, par opposition à la vision béatifique qui exclut le concours de l'imagination ; cf. *supra*, p. 511 ss., 520 ss.

lité du cœur, qui nous fait aimer à être rien pour que Dieu soit tout en nous : « *Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum* ». « *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis.* »

Nous revenons ainsi au principe énoncé au début de cet ouvrage :

C'est pour avoir confondu contemplation infuse et révélations ou visions, qu'on croit ne pouvoir aspirer à celle-là, qu'on s'en méfie même et qu'on se prive des biens ineffables qui en découlent.

Sans tomber dans cette grossière erreur, combien s'imaginent que contemplation mystique est synonyme de lumières sublimes et de consolations enivrantes! Et parce qu'elles n'éprouvent que ténèbres et désolations, sécheresses et distractions, ces âmes croient être bien loin de Dieu, inaptes à la contemplation, alors qu'elles y sont peut-être déjà très avancées. D'autres, au contraire, enivrées de consolations sensibles ou emportées par leur imagination, se figureront être très contemplatives et n'auront rien encore de la contemplation infuse. Ce n'est pas d'avoir beaucoup de pensées et de consolations à l'oraison qui peut faire conclure qu'on est dans l'état mystique. Elles peuvent très bien n'être que le résultat du travail de notre esprit et le fruit de notre tendresse naturelle, excitée par la grâce; ces jouissances, si excellentes soient-elles, restent du travail humain. La contemplation mystique débute ordinairement par une grande aridité, par une certaine impossibilité de produire des actes distincts, et cette difficulté de discourir est un des trois signes qu'exige saint Jean de la Croix. Cf. *supra*, p. 464.

Quand on rencontre une de ces âmes détachées du monde, avides de perfection, qui n'éprouvent plus que dégoût et impossibilité à méditer, il faut lui dire avec saint Jean de la Croix (*Montée*, l. II, ch. 13, 14), que Dieu l'appelle à la contemplation. Elle n'a plus à faire effort pour revenir à son ancienne méthode, et pour produire des actes distincts autres que ceux qui se présenteront tout naturellement sous l'influence des dons du Saint-Esprit. Le directeur doit alors

prendre sans crainte la responsabilité de ce qu'elle croit être une perte de temps et de l'oisiveté. « Cette âme, dit saint Jean de la Croix, avance beaucoup plus vite que si elle marchait d'elle-même; encore qu'elle ne le sente pas, Dieu la porte... Bien qu'elle soit tentée de se croire inactive, elle agit néanmoins beaucoup plus réellement que si elle travaillait par elle-même, parce que c'est Dieu même qui agit alors en elle » (*Vive flamme,* strophe 3). Si elle suit fidèlement cette voie, et il y faut de la vaillance dans les purifications, Dieu ne se montrera pas à elle ici-bas tel qu'il est, *sicuti est,* mais dans l'obscurité de la foi, Il la touchera dans les profondeurs de son être, là où les facultés ont leur racine. Sans nul intermédiaire de figures ou d'images, par la seule effusion des dons d'intelligence et de sagesse, il lui fera de plus en plus pénétrer et goûter les vérités de la foi, et se rendra quasi expérimentalement présent à elle.

Beaucoup ne comprennent que par éclairs cet ordre de foi vive, que leurs habitudes inférieures leur font appeler faussement *consolations sensibles.* C'est au contraire un *rayonnement tout spirituel de la foi et des dons dans l'intelligence* et la réalisation de la parole de Notre-Seigneur : « *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* » (Joan., XIV, 21).

APPENDICE

La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?

Nous voyons depuis longtemps la nécessité d'aborder cette question théorique, qui permet de mieux déterminer la nature de la contemplation infuse. L'occasion nous en est fournie, dans le numéro de juillet 1922 de la *Revue d'ascétique et de mystique*, p. 280, par Mgr Farges, qui, pour répondre *in globo* aux critiques dont son dernier livre a été l'objet (1), soutient que la contemplation mystique requiert nécessairement des idées infuses. Il nous reproche en même temps de méconnaître la valeur de cette thèse, qui est à ses yeux fondamentale.

§ I. — *La théorie des idées infuses, nécessaires à la contemplation mystique.*

En négligeant de considérer la nécessité des idées infuses et en nous contentant d'affirmer celle de la *lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse et *la prédominance croissante du mode surhumain* de ces dons, nous aurions procédé, paraît-il, d'une manière tout *a priori* et nous aurions commis « une immense pétition de principe,

(1) *La Vie Spirituelle*, févr. 1922, p. 388, et Saudreau, *Etat mystique*, 2e éd., p. 312-356.

un cercle vicieux, où l'on ne peut que tourner en piétinant sur place » (*art. cit.*, p. 282).

Mgr Farges aurait pu ajouter que je ne suis pas le seul à commettre cette faute énorme de logique et qu'elle se trouve aussi chez la plupart des théologiens mystiques, qui suivent saint Thomas, saint Bonaventure, Ruysbroeck, Denys le Chartreux, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, et spécialement aujourd'hui chez le P. Arintero, considéré par notre contradicteur comme une autorité, chez M. Saudreau, le P. de Taille, S. J., Mgr Grabmann et les théologiens de plus en plus nombreux des différents Ordres et du clergé séculier, qui admettent à l'heure actuelle, en France et à l'étranger, la même doctrine que celle que nous avons défendue (1).

Le cercle vicieux consisterait à définir la contemplation mystique sans mentionner la nécessité des idées infuses et à conclure que la *lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse suffit à la produire, lorsqu'il y a *prédominance* du mode divin de ces dons sur le mode humain des vertus. En d'autres termes, on nous reproche de supposer gratuitement qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans l'essence même de la contemplation infuse et de prétendre prouver ainsi qu'elle n'est pas en dehors de la voie normale de la sainteté. Tous les théologiens classiques que nous avons suivis seraient-ils tombés dans un pareil paralogisme ? N'est-ce pas plutôt Mgr Farges qui fait le cercle vicieux contraire ? Celui-ci consiste à supposer gratuitement que des idées infuses sont requises pour la contemplation mystique, et à vouloir établir ainsi qu'elle est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire ou en dehors de la voie normale de la sainteté, que par suite les âmes intérieures vraiment généreuses ne peuvent pas toutes y aspirer.

Notons d'abord que cette conclusion est contraire à ce qu'affirment souvent sainte Thérèse (2), saint Jean de la

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, mars 1922, p. 459.

(2) *Chemin de la Perfection*, ch. XIX, trad. des Carmélites, p. 156 : « Comme Notre-Seigneur dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin

Croix (1), saint François de Sales (2), sainte Jeanne de Chantal, Philippe de la Sainte-Trinité (3), Vallgornera, Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit et beaucoup d'autres auteurs dont Mgr Farges croit pourtant suivre la doctrine. Son désaccord avec eux sur la conclusion vient, nous allons le voir, d'un désaccord sur les principes.

Malgré le vice radical qui existerait au point de départ de la doctrine que nous défendons comme traditionnelle, Mgr Farges reconnaît que, nos premières définitions admises, le reste suit rigoureusement : « Cela prouve assurément, dit-il, la vigueur d'esprit de son auteur, la rigueur de sa logique et la solide charpente de son système » (*art. cit.*, p. 275). Nous ne méritons certes pas ces éloges, car nous ne sommes pas l'auteur de cette doctrine et nous ne l'aurions pas formulée si nous ne l'avions trouvée chez les maîtres; mais la doctrine, elle, les mérite : c'est l'enseignement traditionnel. Les premières définitions sur lesquelles elle repose sont communément reçues, et récemment le P. de Guibert reconnaissait, somme toute, qu'elles sont bien fondées (4).

Il est, du reste, si difficile de nier que la contemplation mystique est caractérisée par la prédominance des dons

recevront cette eau vive. » *Ibid.*, ch. xx et xxi : « Je le répète, ce qui est d'une importance majeure, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne point s'arrêter qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive, quelques critiques dont on soit l'objet... quand le monde enfin devrait s'effondrer ! »

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 14, d'après l'éd. crit. espagnole : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative*, ou *voie de contemplation infuse* ».

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. ix, et Sainte Jeanne de Chantal : *Réponses sur l'oraison de quiétude. Œuvres diverses*, éd. 1876, t. II, p. 268-283.

(3) *Philippus a S. Trinitate, Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299 : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare » ; t. III, p. 43 : « Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere ». — Les autres théologiens que nous citons ici parlent de même ; tous ceux qui s'occupent de ces questions le savent fort bien.

(4) *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1922, p. 162-178 : *Trois définitions de théologie mystique.*

du Saint-Esprit, que Mgr Farges fait au même endroit (p. 275) cette concession : « Il y a des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance à des degrés divers des dons* du Saint-Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active* et requis pour la plus éminente sainteté ». Cela, dit-il, « nous l'accordons tous ». Cette concession est considérable. Selon cet aveu, nous avons établi, et cela sans aucun cercle vicieux, que, sans idées infuses et en dehors de l'extraordinaire proprement dit, il y a *des états contemplatifs plus passifs qu'actifs*, caractérisés par la prédominance à des degrés divers des dons du Saint-Esprit. Remarquez que cette prédominance à des degrés divers peut aller très loin, par le progrès de la charité et des dons qui lui sont connexes, par l'intensité croissante de la lumière infuse des dons d'intelligence et de sagesse. Mais Mgr Farges déclare que *ces états contemplatifs, si passifs et si éminents* soient-ils, ne sont pas d'ordre mystique, mais seulement d'ordre ascétique!! (*art. cit.*, p. 280). La mystique commence, selon lui, « à l'éclosion des cinq sens spirituels ou des *espèces impresses* infuses » (*ibid.*), et cette éclosion a lieu, ajoute-t-il, au premier degré de la quiétude, dont parle sainte Thérèse (IVe Dem.).

Il s'ensuit, contrairement à tout ce qu'enseignent sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et tous les théologiens du Carmel (1), que l'oraison de quiétude est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire, par sa nature même, comme les révélations prophétiques, et que la généralité des âmes intérieures, si généreuses soient-elles, ne peut légitimement y aspirer (*art. cit.*, p. 281). Ce qui est dépasser de beaucoup ce que disait le P. Poulain.

Mgr Farges cependant n'ose plus dire, comme dans son livre (2), que la contemplation mystique requiert nécessairement des espèces impresses infuses semblables à celles des anges et qui « sans aucune espèce expresse » nous feraient « connaître Dieu immédiatement *tel qu'il est* ». Il ne dit plus que « Dieu est immédiatement perçu dans son action reçue dans l'âme (espèce impresse), comme l'a-

(1) Voir leurs textes que nous venons de rappeler, p. [3], note 4.
(2) *Les Phénomènes mystiques*, p. 86, 94, 97, 98, 99.

gent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes, *quasi species impressa rei visae* (1) ». Il est clair en effet que les mystiques ne voient pas Dieu, comme nous voyons un arbre qui est devant nous, et que Dieu ne peut être vu *tel qu'il est* que par la vision béatifique (2).

Aussi Mgr Farges se contente-t-il maintenant de dire (*art. cit.*, p. 280) que la contemplation infuse requiert seulement des idées ou *espèces infuses naturelles* ou naturellement intelligibles, sans exiger des *espèces surnaturelles* (comme le seraient pour nous celles des anges, qui feraient connaître sans aucun concours de l'imagination). Il faudrait donc, selon lui, pour la contemplation infuse, que nous recevions directement de Dieu des idées que nous aurions pu acquérir naturellement, comme si nous recevions la géométrie infuse ou la connaissance du traité théologique de la Trinité sans l'avoir étudié, ou comme si nous comprenions une langue étrangère sans l'avoir apprise.

Nous ne voyons plus alors comment la contemplation infuse diffère de la *science infuse*, qui en a toujours été distinguée. De plus, si Dieu, par ces idées infuses naturelles, nous révèle des vérités que nous n'aurions pu découvrir naturellement, on ne voit plus en quoi la contemplation infuse diffère de la *révélation prophétique*. Or tous les théologiens mystiques, particulièrement saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel*, n'ont cessé de distinguer la contemplation infuse des révélations privées et des paroles intérieures, en montrant qu'il ne faut pas désirer celles-ci tandis que la contemplation infuse est hautement désirable (3).

Mgr Farges, en se plaignant qu'on procède trop *a priori* dans ces questions, ne tombe-t-il pas plus que personne dans ce défaut, lorsqu'il prétend expliquer tous les états mystiques par des idées infuses? Sa conception, nullement fondée sur l'expérience, est des plus simples, pour

(1) *Les Phénomènes mystiques*, p. 97.

(2) Voir sur ce point *Vie spirituelle*, févr. 1922, p. 390.

(3) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. XI, XIV, XVII, XX; nous citerons plusieurs de ces textes à la fin de cet article.

ne pas dire simpliste. Il a remarqué que la contemplation mystique est supérieure à la connaissance ordinaire de l'homme, qu'elle ressemble ainsi d'une certaine façon à la connaissance naturelle des anges ; il en conclut tout bonnement qu'elle doit s'expliquer de même par des espèces impresses infuses. C'est le fondement du système. Il classe ensuite les états mystiques (*art. cit.*, p. 280) suivant que les espèces infuses sont *naturelles* (naturellement intelligibles) ou *surnaturelles* (d'ordre angélique). La contemplation acquise en diffère parce qu'elle se fait sans espèces infuses. Entre les deux il y a comme un pont : pas d'espèces impresses infuses, mais du rapprochement de deux idées préexistantes, Dieu fait surgir une idée nouvelle.

C'est très simple, tout s'explique en théologie mystique par des espèces impresses infuses. Mais que vaut cette explication ? Est-elle fondée soit *a posteriori* soit *a priori* ? La simplicité d'une hypothèse est-elle toujours le signe de sa valeur ? Qui oserait le soutenir ? Les primaires auraient ainsi toujours raison, sans avoir pour cela le charme des primitifs.

*
* *

§ II. — *Critique : la nécessité d'idées infuses pour la contemplation mystique est-elle prouvée ?*

On a invoqué quelques textes de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix. Voyons ce qu'ils contiennent.

Plusieurs fois, nous l'avons déjà noté (1), Mgr Farges veut voir des *idées infuses* là où saint Thomas parle de *lumière infuse*. Il cite (2) en faveur de sa théorie le *C. Gentes*, l. III, c. 54, ad 2 et 3 ; or saint Thomas y parle de la lumière de gloire nécessaire à la vision béatifique, et non

(1) *Vie Spirituelle*, février 1922, p. 392.
(2) *Les Phénomènes mystiques*, p. 98.

pas d'une *espèce impresse* qui rendrait possible une perception immédiate de Dieu, inférieure à cette vision. La différence est considérable. Saint Thomas ne dit pas non plus (Ia, q. 56, a. 3), comme on l'affirme (1), que la connaissance naturelle que l'ange a de Dieu exclut *l'espèce expresse*, mais qu'elle ne se fait pas par le miroir des créatures extérieures à l'ange; ce qui est tout différent. On voit que dans ces problèmes Mgr Farges est porté à voir des *espèces* un peu partout, tantôt là où il est question de lumière infuse, tantôt où il s'agit de substances créées.

Dans son dernier article il croit établir par deux textes du *de Veritate* (q. 18, a. 1 ; et a. 5, ad 10m) que, pour saint Thomas, la contemplation mystique, *dans l'état présent*, suppose nécessairement des espèces infuses. Or dans ces textes, le saint Docteur ne parle pas de la contemplation dans l'état présent, mais de celle d'Adam, *dans l'état d'innocence* (2). Et il ne faut pas oublier qu'Adam, ayant été créé à l'âge adulte, reçut des idées infuses au lieu d'avoir à les acquérir lentement comme nous, et que de plus la contemplation s'accompagnait en lui de révélation prophétique; aussi saint Thomas emploie-t-il le terme *revelat* dans les textes cités (3). On ne peut donc pas conclure de là que la contemplation mystique, dans notre état présent, même lorsqu'elle ne s'accompagne pas de révélation prophétique, *doit* se faire par idées infuses.

Les deux articles du *de Veritate* invoqués par Mgr Farges se retournent même contre la doctrine qu'il enseigne dans son livre (p. 98, 99, 108). Ils concluent en effet qu'Adam, dans l'état d'innocence, ne connaissait pas Dieu *tel qu'il est*, *sicuti est*, et qu'il ne connaissait pas non plus immédiatement l'essence même des anges, car ses idées, quoique

(1) *Les Phénomènes mystiques*, p. 99 et 108.

(2) Ces textes sont les suivants : *De Veritate*, q. 18, a. 5, ad 10 : « Homo, *in statu innocentiae*, ad aliquod medium pervenit... ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis sed *revelatione interna*. » — *De Veritate*, q. 18, a. 1, c. : « Indigebat (Adam) duplici medio, scilicet medio quod est similitudo Dei, et quod est elevans vel dirigens mentem. »

(3) Adam reçut la Révélation *immédiatement*, et non pas comme nous par la prédication de la Vérité divine.

infuses de fait, exigeaient le concours de l'imagination ; même son idée de Dieu s'accompagnait de quelque image, comme pour concevoir l'immatériel et l'incorporel, nous avons par contraste l'image d'un corps.

De plus, au même endroit du *de Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4^{m}, saint Thomas, parlant de la contemplation de Dieu, distincte de la révélation prophétique, et telle qu'elle est accordée après le péché, dit, sans plus mentionner les idées infuses, qu'elle se fait « par la lumière du don de sagesse (1) ».

Enfin, même pour la révélation prophétique, il n'est pas nécessaire, selon saint Thomas, que le prophète lui-même reçoive des idées infuses, soit naturelles soit surnaturelles : il suffit de la lumière prophétique. C'est ainsi, dit-il, que Joseph *par cette seule lumière* interpréta les songes de Pharaon (2); c'est ainsi encore que le Seigneur ouvrit l'esprit des Apôtres pour leur donner l'intelligence des Écritures (3).

Saint Thomas remarque même à ce sujet (*ibid.*) que les espèces ou idées infuses sont le matériel de la connaissance, tandis que ce qu'il y a de formel, de principal (*principalius*), c'est la lumière intérieure, que Dieu seul peut produire en nous, et qui élève l'intelligence en lui donnant la force de juger surnaturellement. Aussi Pharaon n'est pas prophète pour avoir eu des songes prophétiques, mais bien Joseph pour les avoir interprétés.

Si donc la révélation prophétique n'implique pas nécessairement dans le prophète des espèces infuses, à plus forte raison la contemplation infuse qui nous fait pénétrer plus profondément les mystères déjà révélés, sans comporter une révélation nouvelle.

Confondre l'*impressio luminis* avec l'*impressio specierum*,

(1) « In contemplatione, Deus videtur per medium quod est *lumen sapientiae*, mentem elevans ad cernenda divina, *non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur*, et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae. »

(2) II^{a} II^{ae}, q. 173, a. 2 : « Erit autem propheta, *si solummodo intellectus ejus illuminetur* ad dijudicandum, etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. »

(3) *Ibid.*

c'est confondre le formel de la connaissance avec le matériel, c'est *matérialiser* la connaissance. De même expliquer par des idées infuses ce qui dans la contemplation mystique provient d'une lumière infuse croissante, c'est en donner une interprétation matérialiste, en ce sens qu'on attribue à la cause matérielle ce qui résulte du principe formel.

Enfin Mgr Farges (*art. cit.*, p. 275, 276) explique lui-même la contemplation mystique, qui est entièrement passive, par « une grâce qui n'est pas seulement *coopérante*, mais *opérant seule* » (art. cit., p. 276), et il renvoie à saint Thomas : Ia, q. 63, a. 5; Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3m; q. 68, a. 2; q. 111, a. 2; IIIa, q. 34, a. 3. — Il n'y a rien là qui puisse être invoqué contre nous; nous avons souvent cité ces mêmes textes en expliquant précisément la contemplation infuse par une *grâce opérante*; *mais celle-ci n'implique nullement des idées infuses*. Ce serait une grosse erreur de le prétendre. Saint Thomas en effet attribue à la grâce opérante la conversion de l'impie, même lorsqu'elle se fait sans aucune grâce extraordinaire, mais à la suite d'une pieuse pensée, qui peut être suggérée soit par un sermon, soit par l'ange gardien, soit par Dieu même (Ia IIae, q. 111, a. 2). De même il explique (Ia IIae, q. 68, a. 2) par la grâce opérante tous les actes qui relèvent des dons du Saint-Esprit, même les moins élevés.

Si l'on veut voir des *espèces impresses infuses* dans tous les cas où nos facultés reçoivent l'*impression* de la grâce *opérante*, ces espèces infuses vont devenir ordinaires et assez fréquentes!!

Mgr Farges (*art. cit.*, p. 276) n'a pas compris non plus ce que nous avons dit avec Vallgornera, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit et les thomistes en général, savoir que la contemplation infuse est dite *infuse*, non pas en ce sens que l'*acte* de contemplation est immédiatement produit par *Dieu seul* en nous, *de telle façon que nous ne le produirions en aucune manière*. Dans ce cas, disent tous les thomistes et même tous les théologiens, l'acte de contemplation infuse ne serait plus *vital*, ni a fortiori libre et méritoire. Pour qu'il conserve ces pro-

priétés, il faut que, sous la grâce opérante, *nous le produisions* nous aussi; *elicitur vitaliter et libere a nobis*, disent les thomistes. Mais il diffère des actes produits sous la grâce *coopérante* proprement dite, en ce sens que notre volonté *ne se meut pas* à le produire *en vertu d'un acte antérieur* et par une délibération. Ce n'est pas un acte que nous puissions produire délibérément à volonté avec le secours de la grâce commune; nous pouvons seulement nous disposer à recevoir docilement l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui souffle où il veut et quand il veut. En ce sens, saint Thomas dit (Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2) : « *L'âme est mue, elle ne se meut pas, Dieu seul la meut, c'est à lui que l'opération* (quoique vitalement produite par nous) *est attribuée* (1). » Or il est sûr que la grâce *opérante*, qui nous fait commencer à vouloir le bien, lorsque avant nous voulions le mal (cf. *ibid.*), ne comporte pas des idées infuses. C'est là une chose élémentaire en théologie, et qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on veut aborder la théologie mystique. Pour traiter des grâces d'oraison, il n'est pas inutile de savoir d'abord ce qu'est la grâce actuelle, opérante ou coopérante.

Parmi les textes de saint Thomas qu'on nous signale nous n'en trouvons donc pas un seul qui permette d'éta-

(1) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2 : « Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili sed *moventi*. In illo ergo effectu in quo mens nostra est *mota et non movens*, solus autem Deus movens, *operatio Deo attribuitur*, et secundum hoc ditur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra *movet et movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad illum actum voluntas se habet *ut mota* ; Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. » Voir sur cet article les commentaires de Jean de Saint-Thomas, des *Salmanticenses* et de del Prado. Le rapprocher de Iª IIᵉ, q. 9, a. 3 : *Utrum voluntas moveat seipsam*, où saint Thomas montre que la volonté en tant qu'elle veut déjà la fin *se meut elle-même* à vouloir les moyens. Elle *ne se meut pas* ainsi au premier acte, mais elle le *produit* pourtant sous la motion divine, sans quoi ce ne serait plus un acte vital. Cet acte est attribué à Dieu : « operatio Deo attribuitur », dit saint Thomas, comme après lui saint Jean de la Croix.

blir que la contemplation mystique requiert nécessairement des idées infuses, soit surnaturelles (c'est-à-dire angéliques), soit naturelles. On ne prouve même pas qu'elle suppose nécessairement le rapprochement fait directement par Dieu de deux idées préexistantes, pour faire surgir une idée nouvelle. Ce rapprochement, du reste, pourrait n'être pas extraordinaire : une simple inspiration de notre ange gardien pourrait le produire, comme il arrive assez souvent en toute âme intérieure.

*
* *

Les textes de sainte Thérèse qu'on allègue sont-ils plus concluants? Mgr Farges (p. 276) en cite deux, en y intercalant, comme il suit, deux parenthèses : 1° pour caractériser la contemplation, sainte Thérèse écrit dans *le Chemin*, ch. XXVII : « ici c'est Dieu qui fait tout ». — 2° Dans sa *Vie*, ch. XIII, trad. des Carmélites, p. 160, elle dit : « Dans la théologie mystique dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'agit plus (par son mode ordinaire), car Dieu le suspend... il nous fournit alors (d'autres espèces) (1) de quoi admirer et de quoi nous occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumières que nous ne pourrions en acquérir en bien des années, par toutes nos industries terrestres. »

Dans le premier texte, en disant d'une façon descriptive : « *Ici c'est Dieu qui fait tout* », sainte Thérèse ne veut certes pas dire, métaphysiquement parlant, que l'acte de contemplation n'est pas vital, qu'il n'est produit en aucune manière par notre intelligence sous l'inspiration et l'illumination divine. On ne pourrait plus dire alors que *nous* contemplons, mais seulement que Dieu contemple en nous, ce qui est faux même de la vision béatifique, qui est un acte vital du bienheureux ; on serait en plein quiétisme. Sainte Thérèse parle ici comme le fait saint Thomas (2) à propos de la grâce opérante, qui n'implique

(1) Cette parenthèse, comme la précédente, est de Mgr Farges, qui introduit ainsi *a priori* dans le texte sa théorie des espèces infuses.

(2) Ia IIae, q. III, a. 2 ; texte cité plus haut, p. [10], note 1.

aucunement des espèces infuses. Elle veut dire ce qu'elle explique plus longuement ensuite, *Chemin*, ch. XXXI : « C'est une chose *surnaturelle* et *que nous ne pouvons nous procurer*, quelques efforts que nous fassions », et *ibid.*, ch. XXXII : « Ne pensez pas, par vos propres forces et votre application, pouvoir aller jusque-là. » Elle ne nie point d'ailleurs le concours, qui fait notre docilité ; elle dit, *Château*, Ve Dem., ch. I, p. 136 : « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise. » Il y a donc là une grâce opérante éminente, mais il n'est point question d'idées infuses.

Le second texte en parle-t-il ? Pas davantage. C'est Mgr Farges qui introduit sa théorie dans la seconde parenthèse qu'il ajoute à la citation. Sainte Thérèse dit : « Dieu nous fournit alors de quoi admirer », et non pas : « Dieu nous fournit alors (d'autres espèces) de quoi admirer. » On entend généralement : Dieu nous fournit alors (selon un mode surhumain) de quoi admirer. Ce sens s'explique très bien par ce qui précède : « l'entendement n'agit plus (par son mode ordinaire) ». Cette parenthèse, qui est de Mgr Farges, répond à ce qu'on admet communément : l'entendement n'agit plus selon *le mode humain* des vertus infuses, selon son propre mouvement, mais selon *le mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit, devenu ici assez manifeste. Dans la suite du texte, sainte Thérèse parle d'ailleurs, non pas d'espèces infuses, mais de *lumières*, ce qui répond à l'illumination continue ou réitérée du Saint-Esprit sur un ou plusieurs mystères de foi, objet de la contemplation.

Cette interprétation n'est pas donnée après coup et comme ajoutée du dehors au texte de la Sainte : Elle dit elle-même dans sa *Vie*, ch. XIV, à propos de l'*oraison surnaturelle* qu'elle symbolise par la deuxième eau et où Mgr Farges voit comme nous la contemplation infuse : « Le Seigneur veut alors, dans sa munificence, faire comprendre à cette âme qu'il est tout près d'elle... Il veut que nous nous rendions compte qu'il nous entend, que nous éprouvions les effets de sa présence. *Il lui plaît d'agir dans notre âme d'une manière spéciale,* en la remplissant d'une très

vive jouissance intérieure et extérieure... D'où et comment l'a-t-elle reçue? C'est ce qu'elle ignore... Il lui semble avoir trouvé tous les biens à la fois, mais elle ignore ce qu'elle a trouvé, et moi-même je ne sais comment en donner l'idée. *Pour bien des choses la science me serait nécessaire. Ici par exemple il conviendrait d'exposer la nature du secours général et du secours particulier*, que beaucoup ne connaissent pas, d'expliquer comment, durant cette oraison, *l'âme voit de ses yeux en quelque sorte ce secours particulier.* » Or le secours particulier, tel que l'entendent communément les théologiens, n'implique nullement des espèces infuses. Sainte Thérèse veut parler ici certainement de l'*inspiration spéciale* que les dons du Saint-Esprit nous disposent à recevoir. D. Bannez a noté sur l'original du *Chemin*, ch. XXIX, p. 213 : « par *surnaturel* elle entend ce qui n'est pas laissé à notre choix avec la grâce ordinaire de Dieu », ce que nous ne pouvons nous procurer par notre effort aidé de la grâce commune. Elle l'a dit elle-même bien souvent, nous l'avons vu, en rappelant le texte : « Le Saint-Esprit souffle où il veut. »

Il ne faut donc pas confondre *inspiration* ou illumination spéciale avec *révélation*. La distinction est classique, on l'établit longuement à propos des écrivains inspirés, en montrant qu'ils rapportent souvent des faits historiques qu'ils ont naturellement connus, mais ils le font sous *une lumière surnaturelle* qui donne l'infaillibilité à leur jugement, sans leur apporter des idées infuses. Celles-ci ne sont pas non plus requises pour la contemplation infuse décrite par sainte Thérèse, qui soutient d'ailleurs, nous l'avons vu, contrairement à la théorie que nous examinons, que toutes les âmes intérieures doivent aspirer à cette contemplation. Cf. *Chemin*, ch. XIX, XX, XXI.

*
* *

Voyons enfin ce que dit saint Jean de la Croix. Mgr Farges (*art. cit.*, p. 277) écrit : « A son tour, saint Jean de la Croix, dont la science théologique rend le témoignage

encore plus autorisé, parlant de la contemplation infuse, par opposition à la contemplation acquise, la définit ainsi : « La contemplation, ce n'est plus *agir*, mais *pâtir* ou rece- « voir : la *contemplacion pura* consiste en *recibir* » (*Vive Flamme*, III, 3, § 7). Et recevoir quoi ? Dans « la cime « de l'esprit », c'est recevoir « la touche de l'intelligence », où Dieu imprime (*specie impressa*) une « connaissance « pure et sans image », et dans le cœur, la touche du pur amour, comme ce Saint le répète si souvent. »

Ce texte de saint Jean de la Croix est parfaitement conforme à la doctrine de saint Thomas que nous avons rapportée plus haut, et il n'y est pas question d'idées infuses.

Si en effet saint Jean de la Croix dit : « La contemplation pure ou infuse ce n'est plus agir, mais pâtir ou recevoir », il ne veut pas nier, ontologiquement parlant, que la contemplation infuse soit un *acte vital* de notre intelligence (1). Mais, en la décrivant psychologiquement, il affirme, comme saint Thomas qu'il cite (2), que nous ne pouvons pas nous la procurer par notre effort aidé de la grâce commune, et qu'en elle *le mode humain de notre activité cesse* pour faire place au mode surhumain communiqué par Dieu. En ce sens *nous recevons* par inspiration divine spéciale la contemplation. Aussi saint Jean de la Croix dit-il au même endroit : « J'élèverai mon esprit au-dessus de toutes opérations et connaissances qui peuvent affecter mes sens..., ne laissant pas marcher mes puissances *par leur activité propre*, pour que *je puisse recevoir par contemplation ce qui me sera communiqué de la part de*

(1) Il suit en cela saint Thomas, IIª IIª, q. 180, a. 1 : la contemplation est un acte vital de notre intelligence, comme du reste la vision béatifique. Saint Jean de la Croix déclare même (*Montée*, l. II, ch. XII) que sans cela le contemplatif serait dans *l'oisiveté réelle des quiétistes* : « Toute action ayant Dieu pour objet viendrait à faire défaut... Il est donc indispensable de posséder cette connaissance propre à la contemplation, avant de quitter la méditation discursive ». Ce texte, soit dit en passant, parle de la contemplation *infuse* et non pas *acquise*, comme le montre bien le contexte immédiat; elle suit donc normalement la méditation discursive simplifiée lorsque celle-ci est devenue impraticable. Item *Nuit*, l. I, ch. IX, et *Vive Flamme*, 3ᵉ st., 3ᵉ vers, § V.

(2) *Nuit*, l. II, ch. XVII.

Dieu. » En ce sens, comme il est dit, *ibid.*, « l'âme doit oublier même l'acte d'attention d'amour, pour se tenir libre à l'entière disposition du Seigneur. » Ceci est plus longuement expliqué dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. IX (1). L'âme, n'agissant plus ici selon son mode humain, a l'impression d'oisiveté, d'anéantissement, de paralysie et d'obscurité, comme il est dit dans le passage que nous venons de citer en note. Et saint Jean de la Croix, distinguant lui-même le point de vue *ontologique* du *descriptif*, dit : « Sans doute la *réalité* n'est pas telle, mais tel est l'*effet produit* sur notre faible entendement (2). »

Cette contemplation infuse implique-t-elle nécessairement, selon le Saint, des *espèces impresses infuses*, comme on le prétend ? Nullement. Ici encore Mgr Farges confond avec l'*impressio specierum* l'*impressio luminis* ou la touche de l'intelligence, qui peut s'accompagner du rapprochement non extraordinaire d'idées préexistantes. La chose est facile à prouver :

1° On lit même dans *Vive Flamme*, 3e st., 3e vers, § X : « Dieu peut enflammer la volonté par la touche ardente de son amour alors que l'entendement ne saisit rien... (ou) rien de plus qu'avant. » Il n'y a donc là aucune *idée infuse* ; la touche d'amour n'est certainement pas une espèce impresse reçue dans la volonté. Sainte Thérèse dit aussi que dans la quiétude « c'est la volonté seule qui est captivée (3)... souvent pendant cette oraison vous ne saurez que faire de votre entendement et de votre mémoire, qui ne cessent de s'agiter (4) ».

(1) « Dieu met l'âme de telle manière en cet état et la conduit par un chemin si particulier, que si elle veut *opérer de soi, selon son habileté propre*, elle fait plutôt *obstacle* qu'elle ne contribue à ce que Dieu opère en elle... *Il semble à l'âme qu'Il paralyse les puissances intérieures*, ne laissant aucun appui à la volonté, aucun souvenir déterminant dans la mémoire... L'œuvre divine s'accomplit dans l'esprit, pendant que la sécheresse règne sur les sens. Cette œuvre, étant spirituelle et subtile, ne se réalise que dans la paix avec délicatesse ; elle est secrète, réparatrice, pacifique et très étrangère à tous les goûts antérieurs qui étaient perceptibles et sensibles ». *Nuit obscure*, l. I, c. IX.

(2) *Nuit*, l. II, ch. V, trad. Hoornaert, p. 87.

(3) *Chemin*, ch. XXXI, p. 224.

(4) *Ibid.*, p. 227.

2° Nous avons déjà les idées de Bonté divine, de Miséricorde, de Justice, de Paternité, de Filiation, etc., et sous une illumination spéciale et progressive du Saint-Esprit nous pénétrons de plus en plus, par ces idées mêmes, les perfections divines et le mystère de la sainte Trinité, « les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul. Il ne suffit pas en effet de définir la vertu infuse de foi et le don d'intelligence (dont l'objet formel est d'ailleurs inaccessible sans la grâce), il faut se rappeler ce que doit être, dans une âme vraiment fidèle aux inspirations divines, leur progrès incessant (1).

3° Mgr Farges cite lui-même au même endroit (p. 277 en note) un texte de saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, ch. IX (et il y en a une foule d'autres semblables) où la contemplation mystique est expliquée non par des idées infuses, mais par une lumière infuse : « *la lumière* que l'âme doit recevoir surpasse toute clarté naturelle, et *n'est pas naturellement perceptible* par l'intelligence ». Au contraire des espèces infuses naturelles seraient naturellement intelligibles.

S'il y avait d'ailleurs des *idées infuses*, comme dans une révélation, l'intelligence percevrait quelque chose de *distinct, une nouvelle vérité révélée* ; or la contemplation infuse, saint Jean de la Croix après Denys ne cesse de le dire, est une *connaissance pure, supérieure à toute image et à toute idée distincte* et par suite d'une *obscurité translumineuse*, qui sans nous manifester des vérités nouvelles, nous fait pressentir expérimentalement toute la grandeur des vérités surnaturelles de la foi et comment les perfections divines s'identifient sans se détruire dans le mystère ineffable de la *Déité*, supérieure à tous les attributs divins analogiquement connus : *Deitas super ens et super unum* (2). C'est la grande ténèbre, essentiellement divine, que les

(1) *Montée*, l. II, ch. II, ch. III : « L'âme de façon générale doit de son côté se tenir aussi dans l'obscurité, pour suivre la Foi qui la guidera jusqu'à la haute contemplation » ; ch. VIII : « La foi seule est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union » ; ch. XXVII : Elle est supérieure aux visions, et révélations. — *Nuit*, l. II, ch. IX ; *Vive Flamme*, 3e str., 3e vers, § IV, IX.

(2) *Vive Flamme*, 3e str., 1er v.

idées infuses, même d'ordre angélique, ne peuvent guère plus faire pénétrer que nos idées acquises d'unité, de vérité, de bonté, etc. C'est cette obscurité translumineuse, supérieure à toute image et à toute idée distincte, qui fait le fond de l'état mystique, du côté de l'intelligence, selon saint Jean de la Croix. Elle est, dans un ordre très supérieur aux raisonnements des philosophes et des théologiens sur l'essence divine, le résultat de la *lumière infuse* des dons d'intelligence et de sagesse à un haut degré. C'est toujours de cette lumière divine et jamais d'idées infuses que parle saint Jean de la Croix pour expliquer ce qui constitue essentiellement la contemplation mystique : « *L'intensité de la lumière divine excède à ce point l'entendement qu'elle l'aveugle et l'obscurcit quand il se rapproche de Dieu* (1). Des idées infuses, surtout d'ordre naturel, ne produiraient pas cet effet d'éblouissement et d'obscurité, elles feraient au contraire connaître une vérité nouvelle distincte, comme dans le cas d'une révélation ou d'une parole intérieure.

4° De plus, saint Jean de la Croix va jusqu'à dire : « Quand la connaissance générale, *la lumière surnaturelle*, dont nous parlons, pénètre dans l'esprit en sa simple pureté, *dégagée de toutes les espèces intelligibles qui sont proportionnées à l'entendement*, celui-ci n'en est pas frappé et ne la voit pas. Bien plus, il arrive, quand la connaissance est particulièrement pure, qu'elle l'aveugle (2). » Impossible de mieux distinguer la lumière infuse des espèces intelligibles ; on ne peut donc prétendre que, selon saint Jean de la Croix, la contemplation infuse dès ses débuts requiert nécessairement, avec la lumière infuse, « des espèces impresses infuses, naturelles ou naturellement intelligibles », et ensuite « des espèces impresses surnaturelles » d'ordre angélique (3). Cela donnerait une connaissance particulière, distincte, que le Saint distingue toujours de la contemplation infuse, générale et obscure (4).

(1) *Nuit*, l. II, ch. XVI, trad. Hoornaert, p. 153.
(2) *Montée*, l. II, ch. XII, trad. Hoornaert, première éd., p. 150.
(3) Mgr Farges, *art. cit.*, p. 280, note 2.
(4) *Montée*, l. II, ch. IX.

« Quand le divin rayon de la contemplation envahit l'âme, ... il la purifie et la remplit de divine lumière spirituelle sans qu'elle s'en doute et alors qu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. En elle se passe ce que nous avons dit du rayon, qui, tout en se trouvant au milieu d'une chambre, s'il est pur et ne rencontre rien, reste invisible. Mais quand cette lumière spirituelle en pénétrant l'âme rencontre quelque chose où elle puisse se réfléchir, c'est-à-dire une perfection spirituelle perceptible à l'âme, un atome à peine appréciable, ou un jugement sur ce qui est vrai ou faux, aussitôt elle le voit et le comprend beaucoup plus clairement qu'avant d'avoir été placée dans cette obscurité... Du fait donc que cette *lumière spirituelle est si simple, pure, générale, détachée de tout intelligible particulier, naturel ou divin*, — puisque toutes les puissances de l'âme sont vides de semblables perceptions, — il résulte que, sans limite et avec grande facilité, l'âme pénètre tout ce qui se présente, que ce soit du ciel ou de la terre (1). »

5° Enfin saint Jean de la Croix conçoit la contemplation infuse comme saint Thomas, puisqu'il écrit, *Nuit obscure*, l. II, ch. XVII, p. 156 : « Cette contemplation ténébreuse est nommée d'abord secrète, et cela parce que, comme il a été dit, elle est la théologie mystique que les Docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme : cf. IIa IIae, q. 180, a. 1 ». — Or dans cet article de saint Thomas, connu de tous les théologiens, il n'est nullement question d'idées infuses.

Cette citation de saint Thomas faite par saint Jean de la Croix, comme la remarque de sainte Thérèse, notée plus haut, sur le *secours particulier* pour expliquer l'oraison surnaturelle, montre qu'il n'est pas arbitraire de dire que *ce que* saint Thomas appelle d'une façon abstraite le *mode supra-humain* des dons d'intelligence et de sagesse en ses formes supérieures se trouve *décrit* dans ces deux grands mystiques, là où ils parlent de la contemplation infuse,

(1) *Nuit*, l. II, ch. VIII.

de l'expérience tantôt purifiante et douloureuse (don d'intelligence), tantôt savoureuse et béatifiante (don de sagesse), qui nous est donnée par Dieu.

Concluons que la contemplation mystique est ainsi très justement caractérisée, sans aucun recours aux idées infuses, par trois notes essentielles : 1° elle est une intuition simple, *simplex intuitus*, et non *pas discursive* (mais la contemplation philosophique et l'acte de foi ne sont pas discursifs non plus); 2° c'est une *connaissance affective* par connaturalité aux choses divines (mais c'est aussi le cas, dans une mesure, de la méditation affective) ; 3° elle procède dans *une obscurité translumineuse* d'une *illumination spéciale* du Saint-Esprit, de telle sorte que *nous ne pouvons nous la procurer* par notre effort aidé de la grâce commune ; en elle le mode propre de notre activité *cesse* pour faire place de plus en plus au mode suprahumain des dons les plus élevés, bien que les vertus théologales unies à ces dons s'exercent toujours.

Que s'ensuit-il ?

Saint Jean de la Croix a-t-il jamais dit, comme on le prétend, que la contemplation infuse ainsi conçue est *en dehors de la voie normale de la sainteté*, et qu'il est *présomptueux* d'y aspirer ? Il dit au contraire : « La conclusion est claire. Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle *l'état de perfection*. En effet cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme (1). » — « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent *les progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse* (2). » En effet, selon saint Jean de la Croix, la voie illuminative commence avec la nuit passive des sens, qui est la contemplation infuse initiale, tandis que la nuit passive de l'esprit introduit plus tard dans la voie

(1) *Montée*, l. II, ch. XIII fin.
(2) *Nuit*, l. I, ch. XIV, initio, d'après l'édition critique espagnole.

unitive. Le Saint prend ces mots « voie illuminative et voie unitive » non pas dans un sens amoindri, mais dans leur sens plein, comme lorsqu'on dit : « La connaissance de la doctrine de saint Augustin ou de saint Thomas ne s'obtient pas par quelques mois d'étude, il y faut des années et toute une vie. »

Il nous reste à examiner quelques textes de Benoît XIV et une assertion du Cardinal Billot qu'on nous oppose, à montrer aussi comment, *sans idées infuses* ou sans espèces nouvelles, la connaissance en général et la contemplation en particulier peuvent devenir de plus en plus parfaites, pénétrantes et élevées, par l'intensité croissante de *la lumière* qui en est le principe. Nous verrons ainsi qu'il n'y a aucun cercle vicieux dans le premier de nos trois arguments fondamentaux, ni du reste dans les deux autres contre lesquels on n'a formulé aucune objection. Nous y voyons de plus en plus l'expression de la doctrine traditionnelle.

La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?

(suite)

Rôle de la lumière infuse dans cette contemplation

Pour préciser ce qu'est l'illumination spéciale du Saint-Esprit, d'où procède la contemplation mystique, et savoir si elle est non seulement éminente, mais proprement extraordinaire, en dehors de la voie normale de la sainteté, il importe, avons-nous dit, de la bien distinguer des révélations et paroles intérieures qui comportent parfois des idées infuses.

Nous avons vu (1) que les textes de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, qu'on a allégués, pour établir que la contemplation mystique requiert aussi des idées infuses et qu'elle est proprement extraordinaire, ne sont nullement concluants, et que, remis dans leur contexte, ils ont une tout autre signification. Voyons les autres autorités qu'on invoque.

§ I. — *La doctrine de Benoît XIV et le mode surhumain des dons selon saint Thomas.*

Mgr Farges (2) cite en faveur de sa thèse un passage de Benoît XIV, extrait de l'ouvrage sur la Béatification des saints. Dans ce texte, nous allons le voir, Benoît XIV ne

(1) Voir article précédent.
(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique,* juillet 1922, p. 277.

dit point, comme on le lui prête, que la contemplation infuse requiert nécessairement des idées infuses, il dit seulement que quelquefois elle les suppose, ce que nous admettons aussi. Le texte est le suivant : « Per infusam vero (contemplationem) Deus non solum ea ostendit quae antea fuerunt credita, sed *vel* ea ostendit cum novissimis circumstantiis et perfectionibus, *vel* nova objecta revelat, novas eorum species infundendo (1). » C'est dans le cas où de nouveaux objets (nova objecta) sont *révélés*, que de nouvelles espèces de ces objets (novas eorum species) sont infuses, et encore il suffit souvent du simple rapprochement d'idées préexistantes dans l'esprit ; la révélation du mystère même de la Trinité n'a pas exigé des idées infuses. S'il y a vérité *nouvelle* divinement manifestée, la contemplation infuse *s'accompagne de révélation* ; quelquefois elle s'accompagne seulement de pieuses pensées, qui se trouveraient facilement dans un livre, mais que Dieu ou l'ange gardien suggèrent, sans qu'il y ait rien d'extraordinaire, sans qu'il y ait proprement révélation. Mais tout cela n'est pas de l'essence de la contemplation infuse, ce sont des *phénomènes concomitants*. Aussi Benoît XIV, dans la longue *définition* descriptive qu'il donne au même endroit de la contemplation infuse, parle non pas d'idées infuses, mais de lumière infuse, tout comme saint Thomas à qui il renvoie (2).

De plus, il ajoute (*ibid.*, n° 8) qu'il n'entend pas traiter

(1) *De servorum Dei beatificatione...*, l. III, ch. XXVI, n° 7.

(2) *Ibid.* : « Definitur contemplatio infusa et supernaturalis, seu potius describitur : *Simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione Divinorum, aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad intelligendum ea revelata, et concurrente ad eos actus per dona Spiritus Sancti, Intellectum et Sapientiam, cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis*... Donum quippe Intellectus... consistit in *lumine quodam*, quo intellectus Fide praeditus res a Deo revelatas, ita intelligit, ut quasi clare et sine obscuritate eas intueatur (il parle plus profondément *ibid.*, n° 6, en disant comme Denys et saint Jean de la Croix *in caligine*) ... Donum sapientiae consistit in *qualitate quadam infusa*, per quam anima, intuens objectum revelatum, saporem gustat dulcissimum et suavissimum de cognitione veritatis illius cognitae, juxta doctrinam S. Thomae, IIa IIae, q. 8, a. 1. »

cette question *ex professo*, qu'il reproduit seulement sur ce sujet ce qu'en a dit le Cardinal Brancati de Laurea.

Enfin Benoît XIV (*ibid.*, n° 6) dit que « l'union mystique parfaite existe régulièrement (*regulariter*) chez le parfait contemplatif, qui après s'être exercé dans la voie purgative et illuminative a été élevé par une faveur spéciale de Dieu à la contemplation infuse ». Et là encore il explique cette contemplation non par des idées infuses, mais par la lumière infuse des dons (1). »

Notons aussi que même les théologiens qui ont le plus distingué la contemplation acquise de l'infuse, comme Philippe de la Sainte-Trinité, ne disent pas que cette dernière requiert nécessairement des espèces infuses, mais qu'en elle l'*usage* des espèces est surnaturel (2). Or, selon les thomistes, il en est déjà ainsi dans la foi infuse, chez tous les fidèles : les idées qui expriment les mystères révélés sont naturelles et acquises (ex. : pour le mystère de la Trinité et de l'Incarnation, les idées de nature et de personne), mais l'usage qu'on en fait sous la lumière infuse de la foi est surnaturel (3). A plus forte raison en est-il de même sous l'illumination des dons d'intelligence ou de sagesse. Si les idées acquises sont rapprochées spéciale-

(1) *Ibid.*, n° 6 : « Ex parte Dei *causa immediata unionis* est *influxus ejus* in animam contemplativam, *qua se illi ostendit speciali modo in caligine per dona Spiritus Sancti, illuminans intellectum* ad se sublimiori modo cognoscendum *et inflammans voluntatem* ad se ardentiori modo amandum et insimul animam illam amans. » Il est ici question de l'union mystique proprement dite, *in caligine*, et cette *obscurité*, étant supérieure à toute image et à toute idée distincte, n'est pas l'effet d'idées infuses, qui feraient connaître des objets particuliers nouveaux ou des vérités nouvelles, comme dans le cas d'une révélation, ou d'une vision.

(2) Philippus a S. Trinitate, *Summa theol. myst.*, dern. éd., t. II p. 48 : « contemplatio infusa habet species saltem *in modo* et *quantum ad usum* supernaturales ».

(3) Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, disp. III, dub. III, n° 53 : « Species intelligibiles, prout sunt entitative naturales, non concurrunt immediate ad assensum fidei, sed solum remote, quatenus deserviunt apprehensioni terminorum ; et rursus ad assensum fidei *influunt ut ordinatae et corroboratae per supernaturale lumen.* » Item Joannes a Sancto Thoma, *de Gratia*, disp. XX, a. 1, n. 9 et cf. Sanctum Thomam IIa IIae, q. 173, a. 2, ad 3.

ment par Dieu pour révéler une vérité *nouvelle*, cela appartient à la révélation prophétique, ou aux paroles intérieures, et non à l'essence de la contemplation infuse, qui existe le plus souvent sans révélations privées, et qui dure lorsque les révélations ou paroles intérieures ont cessé. Saint Jean de la Croix le dit constamment dans la *Montée du Carmel,* là où il traite de ces révélations et de ces paroles, qui sont dites « extraordinaires » parce que, à l'opposé de la contemplation infuse, elles ne sont pas moralement nécessaires dans la majorité des cas pour arriver à la sainteté.

Parmi les théologiens cités par Mgr Farges nous n'en trouvons donc jusqu'ici aucun qui ait soutenu la thèse qu'il leur prête et qu'il donne pour traditionnelle, savoir que la contemplation mystique requiert nécessairement non seulement une lumière infuse, mais des idées infuses.

*
* *

Il cite encore (p. 279-280) le cardinal Billot : « excellent thomiste... qui ne voit aucune difficulté à admettre dans l'exercice des dons, non seulement des degrés divers, mais des modes différents, l'un *ordinaire*, l'autre *extraordinaire* et préternaturel », qui se trouverait réalisé dans la contemplation mystique, dès l'oraison de quiétude.

Nous avions cité nous-même (1) cette opinion du Cardinal Billot (2). Puisqu'on nous oblige à y revenir, nous rappellerons, ce que savent tous les théologiens, que le Cardinal Billot dans ses traités de la Grâce et des Vertus infuses, suit généralement les thèses molinistes que les thomistes ont toujours combattues ; c'est ainsi que la foi infuse est selon lui surnaturelle *quoad modum* seulement, et s'il accorde parfois qu'elle l'est *quoad substantiam*, ce n'est pas à raison de son objet formel, lequel, selon lui, nous est accessible *sans la grâce*, sans la vertu infuse de foi. Il est ainsi conduit à rejeter le grand principe thomiste

(1) *Vie Spirituelle*, janv. 1922, p. 270.
(2) *De Virtutibus infusis*, p. 185, éd. 1901.

de la spécification des « habitus » et des vertus (soit acquises, soit infuses) par leur objet formel ; ce qui a une répercussion sur tout le traité (1).

Pour les dons du Saint-Esprit il introduit en eux la distinction de deux modes, un mode humain et un mode surhumain, extraordinaire. Mais il paraît l'entendre comme le P. Meynard, O. P., Vallgornera, O. P., Denys le Chartreux, auxquels il renvoie (2). En ce cas, la divergence entre nous n'est guère que verbale. Nous disons en effet que les dons du Saint-Esprit s'exercent d'abord d'une façon latente, qui s'accommode au mode humain des vertus, comme la brise accompagne le travail des rameurs, et qu'ensuite leur mode surhumain devient fréquent et manifeste, comme lorsque la brise plus forte dispense de ramer. Du reste, Vallgornera et le P. Meynard, à qui renvoie le Cardinal Billot, enseignent, selon la tradition que nous suivons nous-mêmes, qu'il convient que toutes les

(1) Cf. *de Virtutibus infusis*, 1905, p. 72 : « Quod in *actibus supernaturalibus* virtutum viae, *formalitas supernaturalitatis* faciens ut actus sint proportionati conditioni objectorum secundum se, *non provenit ex objecto* prout quoad nos munere objecti fungitur, videlicet *neque ex objecto materiali* quod creditur, quod speratur, quod diligitur, *neque ex objecto formali propter quod* creditur, vel speratur vel diligitur, sed unice ex principio gratiae quo elevatur operativa potentia... » Voir les conséquences de cette assertion dans le même traité, p. 79, 82, 84 : « *si de habitibus* solum loquamur sub generali ratione habituum, sic utique *supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur secundum objecta...* » Nous avons longuement étudié cette question ailleurs, *de Revelatione*, t. I, p. 458-518, et ne pouvons nous y étendre ici. On la trouvera très approfondie dans les SALMANTICENSES, *de Gratia*, disp. III, dub. II et III.

(2) Le cardinal Billot ne dit pas en effet que la contemplation infuse *requiert* des idées infuses; Mgr Farges a arrêté trop tôt la citation. On lit dans ce traité *de Virtutibus infusis*, p. 189 : « Hic igitur Spiritus Sanctus non solum praedeterminat mentem ad intelligendum secundum speciale lumen doni..., verum etiam sua operatione immediata species ipsas in mente imprimit, *vel certe ordinat sine ullo discursu contemplantis.* » Pourquoi arrêter la citation juste avant les derniers mots que nous venons de souligner ? De plus, le Cardinal reconnaît que la contemplation infuse est accordée la plupart du temps aux âmes que Dieu appelle au sommet de la perfection, « *ut plurimum in iis quos gratia Dei ad summa perfectionis culmina evocat invenitur* », p. 188.

âmes intérieures *désirent* la contemplation infuse, que celle-ci peut se mériter *saltem de congruo* et qu'elle ne requiert pas nécessairement des idées infuses (1).

Mais s'il y avait une divergence foncière, si l'on niait les deux dernières propositions, courantes chez les disciples de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, que nous venons de rapporter sur le désir de la contemplation infuse et sur le mérite *saltem de congruo*, alors il faudrait montrer comment *le mode humain ou ordinaire des dons* diffère spécifiquement du mode humain des vertus infuses si souvent mentionné par saint Thomas (2). Quant *au mode* des dons appelé par le Cardinal Billot *extraordinaire*, pour appartenir au même *habitus* que le mode précédent, il faut, selon le principe de saint Thomas, qu'il puisse avoir le même objet formel *quo* et *quod*, la même spécification (Habitus specificantur ab utroque objecto formali). Sans quoi le don de science pourrait aussi bien nous disposer à recevoir les inspirations du don de sagesse que les siennes propres, sous prétexte qu'il est, comme on l'objecte, une simple aptitude à recevoir. Il suffirait alors, au lieu de sept dons, de deux, l'un dans l'intelligence, l'autre dans la volonté, et peut-être il suffirait de la simple puissance obédientielle, ou aptitude de notre âme et de nos facultés à recevoir de Dieu tout ce qui n'implique pas contradiction.

Il ne faut pas oublier en effet que chacun des sept dons du Saint-Esprit se distingue spécifiquement des autres et des vertus, soit acquises, soit infuses, par son objet formel, et que tous ses actes, du plus infime au plus élevé, doi-

(1) Cf. Vallgornera, *Theologia mystica D. Thomae*, t. I, p. 445, et Meynard, O. P., *La Vie intérieure*, t. II, p. 7, 128. Philippe de la Sainte-Trinité, *Theol. myst.*, éd. de 1874, t. II, p. 299, 311, et t. III, p. 43. Aucun de ces auteurs ne dit que la contemplation infuse *requiert* des idées infuses. Ils admettent qu'il y a seulement parfois des idées infuses dans des états mystiques supérieurs, accompagnés de visions et révélations.

(2) On ne comprendrait pas pourquoi au-dessus des *vertus acquises* et des *vertus infuses à mode humain*, il faut encore un *exercice des dons à mode humain*, distinct de leur *exercice à mode divin*. Le mode humain des dons s'identifierait avec celui des vertus infuses.

vent avoir la même spécification essentielle à l'*habitus*. C'est pourquoi nous avons dit et nous maintenons que « chaque don ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de degrés, mais *de nature* (ou spécifique); il y aurait alors deux *habitus* spécifiquement distincts, et le premier *aurait beau se développer*, il n'atteindrait *jamais* le second ».

Cependant l'addition d'idées infuses ne ferait pas changer l'objet formel, ni la nature du don; c'est ainsi que le don de sagesse s'exerce au purgatoire avec des idées infuses et qu'il subsiste au ciel (1). Aussi nous avons toujours admis que la contemplation infuse peut quelquefois comporter des idées infuses, sans les requérir essentiellement : elle s'accompagne parfois soit de paroles intérieures, soit de la grâce *gratis data* appelée « *sermo sapientiae* (2) ».

A plus forte raison, admettons-nous, quoi qu'en dise Mgr Farges (*art. cit.*, p. 279) qui nous a mal lu, que dans l'exercice éminent (bien que non extraordinaire) des dons d'intelligence et de sagesse, il peut y avoir ce qu'on appelle en langage descriptif *passivité totale*. Nous reconnaissons en effet, avec la plupart des auteurs, qu'il y a, dans les degrés de la contemplation mystique, des *états incomplètement passifs*, comme la quiétude, et des *états complètement passifs*, comme ceux décrits par sainte Thérèse dans la VIe Demeure. Lorsque nous disons avec saint Thomas et tous les thomistes que la contemplation infuse ne peut être un acte produit en nous *par Dieu seul*, de telle façon que l'âme ne le produise en aucune manière, nous nous plaçons au point de vue ontologique et non descriptif, pour maintenir, contre certains hétérodoxes anciens et les quiétistes, que la contemplation mystique est un acte *vital*, sans quoi il ne serait ni libre, ni méri-

(1) Cf. I^a II^ae, q. 68, a. 6.

(2) Et il est clair que les dons du Saint-Esprit ne s'accompagnent pas en tous les justes de ces grâces exceptionnelles. C'est ce que veut dire saint Thomas II^a II^ae, q. 45, a. 5, comme l'expliquent Cajetan, *ibid.*, Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, d. 18, a. 2, n° 9, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. scol.-mysticae*, t. II, p. 236 sq.

toire. La vitalité de cet acte est universellement admise par les théologiens, comme celle de la vision béatifique : c'est le bienheureux qui voit, ce n'est pas seulement Dieu qui se voit en lui ; de même c'est le mystique qui contemple par un acte vital sous une illumination spéciale du Saint-Esprit. Cet état est dit *passif* en tant que l'âme ne peut nullement se le procurer ni y persévérer par son effort aidé de la grâce commune, et il est dit *totalement passif* s'il est donné sans préparation préalable ou concomitante, comme la pluie tombe du ciel. L'âme le reçoit donc passivement, mais Dieu, par une inspiration et illumination très élevée, la meut à contempler vitalement et à aimer, c'est-à-dire à une *action éminente*, qui est en même temps comme un *repos* en la fin ultime déjà presque entrevue et pressentie ; c'est l'*otium sanctum*, qui ressemble à la *tranquillité immuable de l'action éternelle de l'Acte pur*, et qui est à l'antipode de l'oisiveté somnolente des quiétistes, tout comme l'Acte pur lui-même est à l'antipode de la matière première, pure puissance passive. L'activité supérieure, qui est le repos en Dieu, est au-dessus du mode humain de notre connaissance discursive ; l'oisiveté des quiétistes est au-dessous, elle sombre dans l'inconscience, dans la vie animale et végétative. C'est ainsi que la contemplation infuse est symbolisée par le cercle, la connaissance discursive par le polygone inscrit, et la somnolence animale du quiétisme par le point, dont la dimension est zéro.

Nous n'avons jamais soutenu, quoi qu'on en dise (*art. cit.*, p. 279), que la contemplation infuse est « un *mélange* d'activité divine et humaine, mélange où il ne peut y avoir que des degrés... et jamais de passivité totale ». Rien n'est plus contraire à la pensée thomiste que cette idée toute matérielle de mélange, qui fait penser au concours simultané de Molina, *sicut duo trahentes navim*. Déjà, pour les moindres actes de volonté, nous disons qu'ils sont produits sous l'influx de la prémotion divine, de telle façon que *tout* l'acte, sauf le mal, le désordre qui peut s'y trouver, est de Dieu, comme de sa cause première, et *tout* l'acte est de la volonté, comme de sa cause seconde; ce

sont deux causes *totales* subordonnées, non seulement dans leur être, mais dans leur causalité, de telle façon que la seconde n'agit que prémue par la première. A plus forte raison, *tout* l'acte est-il de Dieu lorsque le *mode propre de notre activité* disparaît pour faire place, sous une inspiration et une illumination spéciale du Saint-Esprit, *au mode supra-humain des dons*, devenu manifeste et éclatant; lorsque le vent est tout à fait favorable, le rameur se repose, et la barque avance mieux que jamais. L'acte de contemplation est pourtant vital, libre et méritoire, en tant qu'il procède de nos facultés surélevées et mues spécialement par Dieu.

*
* *

§ II. — *La grâce des vertus et des dons n'est pas seulement une aptitude* « NÉGATIVE » *à la contemplation infuse.*

Mgr Farges est conduit, par sa thèse tout *a priori* des idées infuses nécessaires à la contemplation mystique, à soutenir, contrairement à saint Jean de la Croix, à sainte Thérèse et à leurs disciples, que la généralité des âmes intérieures même très généreuses ne peut sans présomption aspirer à cette contemplation : « personne ne peut « plus prétendre, ni se dire appelé (1) à ce genre de con- « templation, par le seul fait d'avoir reçu tous les Dons « avec le saint baptême. Ce n'est encore là qu'une *apti-* « *tude passive, négative*, qu'on ne saurait appeler un *appel* « sans abus de mots. Sans doute le gland (c'est la compa-

(1) Le texte veut dire : *même d'un appel général et éloigné*, le seul dont il soit ici question. Cet appel est pourtant nettement affirmé par sainte Thérèse en bien des endroits, notamment *Chemin*, ch. XIX : « Comme Notre-Seigneur dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive », item, ch. XX et XXI.

Notons aussi que l'on force notre pensée en remplaçant le mot *aspirer* par le mot *prétendre*, dans la proposition que nous tenons pour traditionnelle : « toutes les âmes intérieures peuvent légitimement *aspirer* à la contemplation infuse ».

« raison du Révérend Père, p. 97) est *appelé* à devenir un « beau chêne, car il en a la puissance au moins radicale, « mais cette puissance est active et positive. Au contraire, « un bloc de marbre ne peut être dit *appelé* à devenir « Dieu, table ou cuvette », son aptitude n'étant que pas- « sive ou négative. Or tel est l'état mystique, puisqu'il est « caractérisé par une passivité essentielle entre les mains « de Dieu » (*art. cit.*, p. 281).

Cette objection nous oblige à revenir encore sur les rudiments, ce qui expose à piétiner sur place. Mgr Farges confond ici « la grâce des vertus et des dons » avec la puissance obédientielle qui s'identifie avec notre nature même. C'est dans notre nature même qu'il y a seulement une « aptitude passive et négative » à recevoir les dons surnaturels. Mais la grâce sanctifiante, « ou grâce des vertus et des dons », est appelée par toute la tradition *semen gloriae, inchoatio vitae aeternae* (c'est la comparaison du germe dont je me suis servi). Et si *le baptisé*, du fait qu'il est en état de grâce, est « sans abus de mots » *appelé* au moins d'une façon éloignée *à la gloire* ou *à la vision béatifique*, à plus forte raison est-il appelé de cette manière à ce qui est, selon les saints, le *prélude* de la vision du ciel, à la contemplation mystique (1).

Cela d'ailleurs n'empêche pas, quoi qu'on dise (*art. cit.*, p. 282), que bien des âmes soient appelées plus spécialement à la vie active, puisque celle-ci, ne l'oublions pas, est ordonnée à la vie contemplative comme à sa fin ; cf. IIa IIae, q. 182, a. 4 : « vita activa disponit ad contemplativam ». Il y a une hiérarchie dans les dons comme dans les vertus.

(1) Les dons, nous l'avons vu, sont des aptitudes *positives* infuses à recevoir les inspirations et illuminations du Saint-Esprit. Comme *habitus* infus, connexes avec la charité, ils augmentent avec elle, et, comme elle, ils doivent grandir jusqu'à notre mort. Si donc une âme parvient à une charité héroïque, elle a le don de sagesse à un *degré proportionné*. Or *le Saint-Esprit meut ou inspire généralement les âmes fidèles selon le degré de leur docilité habituelle*, ou *de leurs habitus infus*. Ceci a été très bien mis en lumière par Denys le Chartreux dans son beau traité *De Donis Spiritus Sancti*. Item saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. xxvii : « Plus la charité infuse est intense, plus le Saint-Esprit éclaire l'âme et lui communique ses dons. »

*
* *

§ III. — *Nul cercle vicieux dans nos trois arguments fondamentaux.*

Le premier de ces trois arguments revient donc à ceci :

La contemplation mystique est caractérisée par *la prédominance croissante* du mode surhumain des dons du Saint-Esprit sur le mode humain des vertus infuses (prédominance qui va, sans faire cesser l'exercice des vertus théologales, jusqu'à ce qui s'appelle en langage descriptif « passivité absolue » dans le cas où la contemplation infuse est accordée sans préparation humaine préalable ou concomitante (1).

Or cette prédominance croissante apparaît *normalement* chez les âmes intérieures généreuses au cours du progrès spirituel, dès le début de la voie illuminative et beaucoup plus dans la voie unitive.

Donc *la contemplation mystique* ou infuse apparaît normalement au cours du progrès spirituel, non pas certes dans le grand nombre des âmes attardées, mais chez celles qui sont vraiment fidèles au Saint-Esprit.

Ce raisonnement paraîtrait mieux en forme si l'on écrivait d'abord la seconde proposition, qui est en réalité la majeure ou le principe. La première proposition, qui est la mineure, contient la définition abrégée de la contemplation infuse. Il n'y a dans ce raisonnement que trois termes, ceux que nous avons soulignés : 1° contemplation mystique ou infuse ; 2° normale, 3° le moyen terme qui unit les deux autres est : prédominance croissante du mode surhumain des dons.

(1) Cette parenthèse affirme ce que nous avons toujours dit en parlant de l'état mystique dit « *complètement passif* ». Si nous employons le mot *prédominance* du mode des dons sur celui des vertus, c'est que même dans l'état mystique le plus élevé les vertus ne cessent pas de s'exercer ; cet état représente même *l'exercice éminent des vertus théologales*, dit saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. v, VIII ; mais ici le mode humain de la vertu a disparu sous l'influence supérieure des dons.

La conclusion suit sans cercle vicieux, si les prémisses sont admises. Or Mgr Farges (*art. cit.*, p. 275) déclare que tout le monde accorde l'équivalent de notre seconde proposition : « Il y a des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance, à des degrés divers, des dons* du Saint-Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active*, et requis pour la plus éminente sainteté. » Mais il faut l'entendre non pas seulement d'une prédominance d'ordre ascétique, au-dessous de la contemplation infuse. Saint Jean de la Croix dit en effet, nous l'avons vu, en traitant de la nuit passive des sens, que par elle « l'âme commence à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent *les progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou *voie de contemplation infuse* (1) », et que « cette pure et simple lumière deviendra pour elle *l'état de perfection* (2) ».

Plus encore Ruysbroeck avait montré que la contemplation infuse est le fruit de la prédominance croissante de la lumière infuse des dons de l'intelligence et de sagesse. Il n'avait point recours à des idées infuses pour l'expliquer, mais il parle constamment de cette lumière des dons (3).

Quant à l'autre prémisse de notre preuve, elle contient la définition abrégée de la contemplation infuse, définition qui coïncide avec celle citée plus haut de Benoît XIV, que Mgr Farges invoque en sa faveur.

(1) *Nuit*, l. I, ch. XIV, initio, d'après l'édition critique espagnole.

(2) *Montée*, l. II, ch. XIII, un peu avant la fin.

(3) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduites du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. III, — *L'Ornement des noces spirituelles* : l. II, La vie intérieure, ch. III, IV, LII, LXIX, LXX, comment le don de sagesse fait atteindre le plus haut degré de la vie la plus intime : « L'illumination divine sans mesure qui est d'un éclat incompréhensible, qui est cause de tous les dons et de toutes les vertus, et qui est elle-même insaisissable lumière, investit et pénètre la tendance fruitive de notre esprit d'une clarté qui défie toute détermination et compréhension. » Dans le chapitre précédent, *la touche divine* est identifiée non à une espèce impresse infuse, mais à la « *motion spirituelle* du don de sagesse ». Voir aussi *ibid.* ch. LXXI, LXXIII, et l. III, La vie contemplative, ch. I, II, III, VI ; *L'anneau ou la Pierre brillante*, ch. XIII.

*
* *

L'intensité croissante de la lumière et le progrès de la connaissance.

Il serait d'ailleurs facile de montrer comment, dans tous les ordres, sensible, rationnel, surnaturel, *la connaissance devient de plus en plus parfaite, pénétrante et élevée, sans changement d'espèces* (ou de représentations) *du fait que la lumière devient de plus en plus intense* (1). Un paysage change singulièrement lorsque le soleil se lève ou reparaît après la pluie. Une thèse métaphysique, exposée par le même professeur à trois étudiants tous très attentifs, est admirablement comprise par le premier, à peine par le second, point du tout par le troisième, selon la force de leur intelligence. Celui-ci ne voit dans le principe de causalité qu'une loi expérimentale, phénoménale ; tel autre, sans être impressionné par les objections des empiristes, y voit d'emblée, par une intuition intellectuelle très ferme, une loi métaphysique, qui dépasse infiniment les limites de notre expérience, qui vaut dans tous les ordres, et permet de prouver l'existence de Dieu. Tel auteur de manuel de philosophie scolastique, qui expose assez matériellement toutes les thèses, mécaniquement juxtaposées, n'est pas toujours inférieur à saint Thomas par le *nombre* de ses idées philosophiques, mais par *la lumière* qui les éclaire et les ordonne. Quelquefois n'est-ce

(1) S. Thomas, Ia, q. 12, a. 13, ad 2 : « Ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, *tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit* » ; ibid. in corp. : « *Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti.* »

IIa IIae, q. 8, a. 1 : « Quanto lumen intellectus est *fortius*, tanto potest *magis ad intima penetrare...* Indiget ergo homo *supernaturali lumine, ut ulterius penetret* ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale, homini datum, vocatur donum intellectus. » Cette lumière du don d'intelligence diffère de ce que saint Thomas appelle « *lumen fidei*, quo illustramur ad credendum sed non ad ipsas quoque rationes fidei cognoscendas ».

pas comme un fatras d'idées, attendant la lumière intellectuelle, qui seule y mettrait la vie ? Les anges supérieurs, par la puissance de leur intellect, voient en très peu d'idées tout l'univers, tandis que les anges inférieurs ne le saisissent que par de très nombreuses petites idées, adaptées à leur force intellectuelle (1).

De même dans l'ordre surnaturel, Joseph par la seule lumière prophétique saisit le sens des songes que Pharaon ne comprend pas (2). Et, chose moins rare, *la lumière de la foi* peut être beaucoup plus vive chez une humble femme sans culture, comme la Chananéenne, que chez tel théologien, qui a pourtant beaucoup plus d'*idées* sur les mystères révélés (3). Cette pauvre femme, avec les seules idées que lui suggère le *Pater*, peut même avoir, sous l'illumination du Saint-Esprit, la contemplation infuse, d'une obscurité translumineuse, dont parle saint Jean de la Croix, tandis que ce théologien, avec toutes ses idées sur la Trinité, avec toutes les lectures possibles de révélations mystiques, restera très au-dessous de cette contemplation. S'il vient à prêcher le dogme à des âmes vraiment contemplatives, elles lui diront peut-être, sous l'impression de la lumière intérieure : « Mais, mon Père, c'est du feu que vous remuez ! » Et lui, ne se doutant pas que ses idées, puisées dans les livres, pouvaient produire un pareil effet dans les âmes, devra se dire humblement : « elles ont la lumière intérieure à un degré que je n'ai pas et qui leur fait voir beaucoup plus loin que moi dans ce que je prêche. » Pour la contemplation infuse de l'infinie bonté de Dieu, point n'est besoin d'idées nouvelles, souvent nous n'en avons que trop, au milieu desquelles nous

(1) S. Thomas, I^a, q. 55, a. 3, et saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, ch. xii.

(2) II^a II^ae, q. 173, a. 2.

(3) II^a II^ae, q. 5, a. 4, où saint Thomas rapporte ces deux mots de Jésus : « *Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté?* » et « *Femme, ta foi est grande* », et il dit : « La foi peut être plus grande dans cette âme que dans cette autre, à raison d'une plus grande fermeté et certitude du côté de l'intelligence, à raison d'une plus grande promptitude et confiance du côté de la volonté... La foi est un don de Dieu, qui n'est pas en tous au même degré. »

sommes comme perdus ; il faut au contraire se laisser élever par la lumière divine au-dessus de toute image et de toute idée distincte, pour *pressentir expérimentalement* comment dans la vie intime de Dieu, présent en nous, *s'identifient sans se détruire* les divines perfections, unité, vérité, bonté, sagesse et amour. C'est là ce qui s'appelle boire à la source d'eau vive (1), et entrer en contact avec la pure lumière au-dessus de la variété des couleurs.

Si l'on disait, avec Mgr Farges (2), que cette illumination progressive, si haute soit-elle, ne suffit pas, tant qu'il n'y a pas d'idées infuses, à constituer la contemplation mystique proprement dite, il faudrait alors reconnaître qu'il peut y avoir un *très grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif mystique*, puisque le premier aurait à un très haut degré l'illumination du don de sagesse, sans espèces infuses, et le second aurait un degré infime du don de sagesse avec des espèces infuses ; le premier entrerait dans les profondeurs des mystères, le second s'arrêterait à quelque détail qui lui serait particulièrement manifesté. Marie d'Agréda serait incomparablement plus mystique que Denys, saint Augustin et saint Jean de la Croix (3).

(1) Cf. S. Thomam in *Joann.* super haec verba : « Dedissem tibi aquam vivam. »

(2) Il le dit nettement dans son dernier opuscule ; on peut y voir, p. 101-106, que le point précis des critiques que nous avions faites se trouve *déplacé*, par mégarde, et que par suite ces critiques semblent au lecteur vaines et sans objet. Nous devrons y revenir.

(3) C'est à la même conclusion qu'aboutirait l'hypothèse récemment formulée par le P. de Guibert, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1922, p. 409 : « Si l'on constate, a posteriori, la nécessité de marquer, entre les actes de la vie chrétienne commune et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement de degré, mais d'espèce, *c'est ailleurs* (que dans les dons et la passivité correspondante) *qu'il faut en chercher le principe.* » — Dans le même article le P. de Guibert veut montrer que l'expression *mode d'agir ultra-humain*, qui caractérisait les dons dans le Commentaire de saint Thomas sur *les Sentences*, « est systématiquement exclue des articles correspondants de la *Somme Théologique* ». Nous montrerons, au contraire, qu'il n'en est rien, à raison du principe contenu dans les deux ouvrages et qui en marque bien la continuité : « *modus a mensura cousatur* », le mode humain résulte de la règle humaine

*
* *

Enfin l'argument fondamental que nous venons d'examiner n'est pas le seul que nous ayons proposé. Celui-ci considère que *le principe radical* de la vie intérieure commune est le même que celui de la vie mystique proprement dite, savoir : « la grâce des vertus et des dons ». Dans un second argument nous avons montré que *le progrès* de la vie intérieure n'est tout ce qu'il doit être que par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique (1). C'est le résumé de la « Nuit obscure » de saint Jean de la Croix ; voir surtout *Nuit*, l. I, ch. I, VIII ; l. II, ch. II, IX. Et Mgr Farges reconnaît lui-même (2) que les purifications passives, purgatoire avant la mort, sont nécessaires pour délivrer l'âme de ses scories. Les autres épreuves restent trop extérieures pour purifier le *fond* de nos facultés, et dégager de tout alliage l'humilité et les vertus théologales.

Dans un troisième argument nous avons établi que *la fin* de la vie intérieure commune est la même que celle de la vie mystique proprement dite, c'est-à-dire la vision béatifique ; mais que seule la vie mystique en l'âme pleinement purifiée y dispose immédiatement, d'une façon parfaite. Elle en est ainsi le prélude normal.

Ces trois arguments sont essentiels et fondamentaux, parce qu'ils sont pris du *principe radical*, du *moyen* le plus efficace de purification, et de *la fin* tant de la vie intérieure commune que de la vie mystique proprement dite. Si donc toute âme juste est, par la grâce, *semen gloriae*, appelée à la vision béatifique, elle est appelée aussi, au moins d'une manière radicale et éloignée, à ce qui est le prélude normal de la vie du ciel. Et comme le dit sainte Thérèse (Ve Dem., ch. I) en parlant de l'appel à la contemplation, « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus ». Si

(raison éclairée par la foi), le mode surhumain résulte de la règle surhumaine (inspiration du Saint-Esprit). Ce principe se trouve III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3; cf. q. 3, a. 1, qc. 1, et Ia IIae, q. 68, a. 1.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, déc. 1921, p. 166-188.

(2) Cf. *Phénomènes mystiques*, p. 243, 257.

l'on meurt en état de grâce sans avoir un très vif désir de voir Dieu, il est bien probable qu'il faudra passer par le purgatoire où l'on éprouve ce désir plus que nous ne pouvons le dire.

*
* *

§ IV. — *Conclusion : La contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté.*

Il importe en ces matières de lire d'abord intégralement les mystiques les plus autorisés, et, si l'on ne veut pas les interpréter à l'aide d'une théorie préalable, il faut comprendre ce qu'ils disent par eux-mêmes, et ne pas lire constamment par exemple « idées infuses » là où ils parlent de « lumière infuse ». On ferait ainsi de l'apriorisme, et non celui qui aide le mieux à entendre les mystiques. Parmi ces derniers d'ailleurs, plusieurs, comme saint Bonaventure, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, sont théologiens, ils ont une doctrine de la grâce, des vertus théologales, des dons, de la nécessité des purifications, de la perfection de la charité à laquelle toute âme intérieure doit tendre, et ce serait complètement défigurer ce qu'ils ont écrit, que de leur prêter sur ces points une autre doctrine. On finirait ainsi par faire tenir dans la « connaissance pure et sans image », c'est-à-dire supérieure à toute image et à toute idée distincte, dont parle saint Jean de la Croix, les connaissances nouvelles distinctes, qui viennent par paroles intérieures et révélations privées. On arriverait finalement à confondre ce que les grands mystiques et les grands théologiens ont toujours distingué, à identifier la contemplation infuse, qui se rattache à la grâce sanctifiante des vertus et des dons, avec la grâce *gratis data* de la révélation prophétique, ou avec les paroles intérieures, alors que ces dernières, relativement rares chez beaucoup de contemplatifs, passent, tandis que la contemplation infuse continue.

Rien de plus contraire à l'enseignement contenu dans

la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure*. Les grandes lignes de cet enseignement sont celles-ci :

« La Foi seule est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union (1). » « Pour l'âme, recevoir ainsi la *lumière infuse* surnaturellement, c'est tout comprendre en restant *passive*... en recevant la connaissance générale et confuse de Dieu... S'appliquer à ce moment à comprendre, à considérer des objets particuliers, fussent-ils hautement spirituels, ce serait faire obstacle à la lumière générale, subtile et simple de l'esprit, ce serait faire intervenir un nuage (2). » « La connaissance que Dieu infuse dans l'entendement est générale et obscure, sans perceptions distinctes... De même il peut enflammer la volonté par une touche ardente de son amour, alors que l'entendement ne saisit rien... (ou) rien de plus qu'avant (3) ». Cette contemplation infuse est hautement désirable, puisque « cette pure et simple lumière deviendra pour l'âme l'état de perfection (4) ».

Au contraire, « rien de plus agréable au démon, qu'une âme qui cherche *les révélations* et en est avide ; c'est lui présenter toute facilité pour insinuer des erreurs et pour affaiblir sa Foi, dans la mesure de ses moyens (5) ». « Si l'âme s'avise de les admettre (ces révélations) et d'en faire état, elle ne fera que s'embarrasser et se contenter de ce qu'il y a de moins en elles, c'est-à-dire la forme, l'image, la connaissance particulière (6). » « Certains croient suffisant de faire un choix (dans ces révélations), d'accepter les unes, de repousser les autres, méthode pleine de dangers et de grandes difficultés ; ni eux, ni ceux qu'ils dirigent, ne sont en état de faire la part du vrai et du faux. A la vérité, Dieu ne leur impose pas ce labeur, et il ne faut pas qu'ils imposent aux âmes humbles et simples

(1) *Montée*, l. II, ch. VIII.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. XIII.
(3) *Vive Flamme*, 3e st., v. 3, § X.
(4) *Montée*, l. II, ch. XIII circa finem.
(5) *Ibid.*, l. II, ch. X, saint Jean de la Croix note au même endroit *six inconvénients* qu'il y a à désirer des visions, même lorsqu'on est persuadé qu'elles viennent de Dieu, item ch. XVI.
(6) *Ibid.*, l. II, ch. XIV.

cette difficulté et cette lutte ; qu'on leur laisse, pour les conduire à la perfection, la doctrine saine et infaillible de la Foi... Dès que vous cherchez des lumières de connaissances distinctes, vous cessez de regarder l'obscure clarté de la Foi (1). » « Même quand ces manifestations viennent de Dieu, l'âme ne doit pas s'y complaire... et ces phénomènes produisent en elle leur effet... bien qu'elle les repousse... par humilité et respect... De la sorte on prend à ces phénomènes cela seul qui est dans l'intention divine, c'est-à-dire l'esprit de dévotion (2). » « On se trompe d'ailleurs souvent en interprétant les révélations qui viennent de Dieu ; on s'arrête à l'écorce (3). » « Toute vision, révélation ou sentiment surnaturel, dès qu'on s'y attache par réflexion, valent moins que le plus faible acte d'humilité (4). » « Le motif pour lequel, sous la loi ancienne, il était licite d'interroger Dieu, pour lequel il convenait aux prophètes et prêtres de désirer des visions et révélations, c'est que la Foi n'était pas fondée, ni la loi évangélique établie... Mais maintenant c'est offenser Dieu, puisque par là nos yeux ne sont pas uniquement fixés sur le Christ, sans préoccupation de *choses nouvelles*... C'est manquer de Foi dans le Christ (5). » « Je ne vois pas comment l'âme puisse ne pas pécher, au moins en matière vénielle, quand elle cherche des connaissances par voie surnaturelle. Ni bonnes intentions, ni état de perfection ne peuvent servir d'excuses (6). » C'est manquer d'humilité (7). Les paroles successives intérieures exposent aussi à de grandes erreurs, le démon illusionne ceux qui s'y plaisent (8). « Plus l'âme est avide d'obscurité, d'anéantissement par rapport à tout objet extérieur ou intérieur qu'elle peut posséder, plus elle augmente sa Foi, à laquelle s'associent l'Espérance et la Charité. Souvent la personne

(1) *Montée*, l. II, ch. XIV fin.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. XV.
(3) *Ibid.*, l. II, ch. XVII.
(4) *Ibid.*, l. III, ch. VIII.
(5) *Ibid.*, l. II, ch. XX.
(6) *Ibid.*, l. II, ch. XIX.
(7) *Ibid.*, ch. XVI.
(8) *Ibid.*, ch. XXVII.

favorisée ne comprend pas cet amour, et n'en a pas la sensation, vu qu'il n'est pas dans le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage, une initiative inconnus avant (1). » « L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi... *Et plus la charité infuse est intense, plus le Saint-Esprit éclaire l'âme et lui communique ses dons...* S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur (même reçues par paroles intérieures successives), *c'est s'interdire l'accès à l'abîme de Foi, où Dieu, dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit à son insu de vertus et de dons* (2). »

Saint Jean de la Croix n'a donc pas recours, pour distinguer la contemplation infuse d'une oraison acquise, au critère des « espèces impresses infuses », et il ne dit point, comme Mgr Farges (3) : « Sans ce critère on n'en trouvera jamais aucun autre, car une différence *de degrés*, impossible à saisir, n'est plus un critère ». Le Saint vient de nous le dire, le passage de l'oraison acquise (où l'influence des dons est latente) à l'oraison infuse (où elle commence à devenir manifeste), ne se mesure pas avec la précision matérielle d'un décalitre, d'une horloge ou d'un thermomètre; ce passage, nous venons de le voir, se fait « souvent à l'insu » de l'âme qui reçoit cette faveur, et c'est peu à peu seulement qu'un directeur expérimenté pourra le reconnaître. « Il s'agit d'une connaissance générale. Elle se manifeste parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, quand elle est vraiment spirituelle et intérieure, que l'âme, tout en la possédant, ne la remarque et ne l'expérimente pas... En pénétrant dans une âme toute pure, elle est étrangère aux connaissances et notions particulières, qui peuvent affecter l'entendement et les sens (4). » « Comme cette connaissance dépasse en pureté, simplicité et perfection toutes les autres,

(1) *Montée*, l. II, ch. XXII.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. XXVII.
(3) *art. cit.*, p. 278.
(4) *Montée*, l. II, c. XII.

l'entendement ne la perçoit pas et n'y voit que de l'obscurité... Quand la connaissance générale, *la lumière surnaturelle* dont nous parlons, y pénètre en sa simple pureté, *dégagée de toutes les espèces intelligibiles* qui sont proportionnées à l'entendement, celui-ci n'en est pas frappé et ne la voit pas. Bien plus, il arrive, quand la connaissance est particulièrement pure, qu'elle l'aveugle (1). » Nous avions déjà cité ce dernier texte. Il fait bien comprendre ce qui est dit *Nuit*, l. II, ch. v : « C'est pourquoi saint Denys et d'autres théologiens mystiques, parlant de l'âme non encore éclairée et purifiée, disent que pour elle cette *contemplation infuse* est « un rayon de ténèbres ». — On voit par là combien on se tromperait en déclarant *acquise* cette contemplation que saint Jean de la Croix appelle, après Denys, « rayon de ténèbres ». Plusieurs fois, du reste, saint Jean de la Croix place la contemplation infuse dès que la méditation discursive devient impraticable (2).

(1) *Montée*, l. II, ch. XII, p. 150; item *Nuit*, l. II, ch. VIII, p. 108; ch. XVI, p. 150. Trad. Hoornaert, 1re édit.

(2) *Vive Flamme*, 3e st., vers 3, § v, trad. Hoornaert, p. 292 : « Pour les personnes consacrées à Dieu, ce changement a souvent lieu *après un temps relativement court*... Cette transition se produit lorsque *les actes discursifs et les méditations* résistent au désir de l'âme, quand les ferveurs et saveurs du début s'évanouissent. L'âme devient impuissante; impossible pour elle de discourir comme avant, le sens devenu aride n'offre plus aucun appui, car ce qui le fécondait se trouve détourné vers l'esprit et n'est plus en lui. Or comme toutes les opérations de l'âme ont besoin de l'entremise des sens, *il faut en conclure que Dieu est intervenu, qu'il est devenu l'agent conducteur et que l'âme doit se tenir passive*. Qu'elle sache désormais *recevoir*, qu'elle *laisse agir en elle*, puisque Dieu lui donne, qu'il agit en elle et lui transmet ses biens dans la contemplation par un mélange de connaissance et d'amour divin... Elle *reçoit de Dieu même* une connaissance affectueuse. » — La contemplation, dont il est ici parlé *dès que la méditation devient impraticable*, est donc bien non *pas acquise* mais *infuse*. Et saint Jean de la Croix parle de même : *Montée*, l. II, ch. 11, 12, 13, 14, et *Nuit*, l. I, ch. IX. En ce dernier chapitre il est sûrement question du passage de la méditation à la contemplation *infuse*, et là aussi il donne pour signe « l'incapacité de *méditer* »; s'il admettait entre les deux un état spécial d'oraison appelé « contemplation acquise », il devrait parler de l'incapacité de se livrer à cette contemplation acquise. L'*oraison* acquise *de recueillement* décrite par sainte Thérèse, *Chemin*, ch. XXVIII, et qu'on a appelée souvent *contemplation acquise*, ne diffère pas en effet de la méditation affective simplifiée,

Il déclare que « *cette transition pour les personnes consacrées au service de Dieu a souvent lieu après un temps relativement court* (1) », et il suffit d'avoir vu de près pendant dix ou quinze ans, en des milieux très divers, des âmes contemplatives pour constater l'exacte vérité de cette remarque. Cette constatation expérimentale est même nécessaire pour éviter de se prononcer *a priori* pour ou contre dans la question qui nous occupe. Mais, si, cette constatation faite, on venait, par exemple dans une retraite prêchée à une communauté contemplative fervente, dire que la *contemplation infuse* (même au degré inférieur qu'est l'oraison de quiétude) n'est pas dans la voie normale de la sainteté, qu'elle est en ce sens proprement extraordinaire, comme les visions et révélations, et que par suite il est *présomptueux* d'y aspirer, à quelle forme de vie intérieure devraient donc tendre ces âmes pour qui la méditation est devenue impraticable? Devraient-elles revenir en arrière, ou piétiner sur place? Pour qui a lu saint Thomas, saint Bonaventure, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, *ce serait pratiquement la négation même de la vraie vie contemplative*, et le maintien dans *la médiocrité* de la généralité des âmes appelées à vivre cette vie ou à y tendre.

« Avant ce moment, dit saint Jean de la Croix, on fournissait à l'âme une matière de méditation et elle méditait; maintenant il s'agit de lui enlever cette matière pour qu'elle ne médite plus. Je viens d'en donner le motif, et si même elle désire rester dans cette voie, elle ne le pourra pas (2)... Rien de salutaire ne peut lui venir par le sens comme autrefois. *Et n'est-ce pas une erreur capitale, une fois que l'âme se trouve dans cet état, de lui imposer l'obligation de méditer*, de s'exercer par des actes, d'aller à la recherche de la ferveur et de la saveur, *puisque tout cela ne fait que combattre l'action de l'agent principal qui est Dieu même?* C'est alors que Dieu, tranquillement dans le secret de

mais elle diffère, nous l'avons vu, du « recueillement surnaturel » ou passif, décrit IVe *Dem.*, ch. 3.

(1) *Vive Flamme*, loc. cit.

(2) Ainsi l'enfant qui ne grandit pas, ne reste pas enfant, mais devient un nain.

l'âme, lui communique sagesse et connaissance d'amour... L'âme doit alors se tenir passivement... avec un regard affectueux vers Dieu... Si elle ne se tient pas passivement, renonçant à tout acte naturel — hormis le cas où Dieu même provoquerait en elle un acte — et tente d'opérer de soi en ajoutant quelque chose à son attention affectueuse, elle met irrémédiablement obstacle aux biens divins communiqués surnaturellement dans la connaissance affectueuse (1). » Saint François de Sales (2) et sainte Jeanne de Chantal parlent exactement de même (3).

(1) *Vive Flamme*, 3e str., 3e vers, § VI.

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. V, VI, IX et X.

(3) *Réponses de sainte Jeanne de Chantal*, 2e édit., Paris, 1665, p. 508 : Après avoir proposé une méthode d'oraison très simple, elle écrit : « Notre Bienheureux Père disait *que nous ne devions point quitter cette méthode d'oraison, de nous-mêmes* ; qu'elle est très bonne et utile, et que seulement il faut tâcher qu'en avançant nous la simplifiions toujours davantage... *Que si l'âme correspond par la fidèle pratique des vertus*, qui est le vrai fruit de la bonne oraison, *elle n'en demeurera pas là*. Car il faut que je dise simplement ce que pour de bonnes considérations j'avais retenu, mais que la nécessité des âmes me contraint de dire maintenant avec franchise; c'est que plus je vais en avant et plus clairement je reconnais que *Notre-Seigneur conduit quasi toutes les filles de la Visitation à l'oraison d'une très simple unité et unique simplicité de présence de Dieu*, par un entier abandonnement d'elles-mêmes à sa sainte volonté et au soin de la divine Providence. Notre Bienheureux Père la nommait oraison *de simple remise en Dieu* ; laquelle il disait être très sainte et salutaire, et qu'elle comprenait tout ce qui se pouvait désirer pour servir Dieu. Or néanmoins, je sçais qu'elle est *fort combattue* par ceux que Dieu conduit par la voie du discours, et plusieurs de nos Sœurs en ont été troublées, leur disant qu'elles sont oisives et perdent leur temps. Mais sans vouloir manquer au respect que je dois à ces personnes-là, je vous assure, mes très chères Sœurs, que vous ne vous devez point détourner de votre train pour tels discours. Car notre B. Père, qui entendait excellemment toutes sortes d'oraisons, ainsi qu'il se voit en ses Écrits, a toujours approuvé celle-ci... Avec un si solide conseil, il nous faut demeurer fermes et suivre fidèlement cette voie, *dès que nous y serons attirées. Car il ne s'y faut pas porter de nous-mêmes*, mais attendre avec humilité et patience l'heure que notre divin Sauveur a destinée pour *nous introduire* en ce bonheur (c'est donc une oraison non pas acquise, mais *infuse*)... *Mais enfin, toutes aboutissent là, sans quasi connaître qu'elles y soient*... Il faut demander continuellement à Dieu ce don de l'oraison, avec une profonde humilité, sans jamais se lasser. » Cette oraison infuse est celle de quiétude, comme on le voit

Telle est, dans sa simplicité et son élévation, la vraie doctrine traditionnelle sur la contemplation infuse, à laquelle toute âme intérieure, généreuse et détachée du monde, doit aspirer. Ainsi le règne de Dieu arrivera pleinement en elle dans une union très intime, où elle l'aimera véritablement « de tout son cœur, de toutes ses forces, de tout son esprit ». Ce sera la réalisation parfaite du premier précepte, qui nous oblige tous, chacun selon notre condition, à tendre vers la sainteté (1) et à devenir toujours plus sincèrement « des adorateurs en esprit et en vérité ».

mieux par un opuscule de la Sainte *sur l'Oraison de quiétude, Œuvres diverses*, Paris, 1876, t. II, p. 268.

(1) I^a II^ae, q. 184, a. 3.

Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit

DANS LA *Somme théologique* DE S. THOMAS

Quiconque a consulté la *Tabula aurea* ou Index général des œuvres de saint Thomas, au mot *don*, nos 14 et 22, a pu remarquer que le principe de la distinction des vertus et des dons par le mode d'agir soit humain, soit surhumain, « *dona a virtutibus* distinguntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum* », revient souvent dans le Commentaire de saint Thomas sur les Sentences (1), et moins dans la *Somme Théologique* où le saint Docteur dit généralement : Les dons nous disposent à suivre l'inspiration divine, les vertus à suivre la direction de la raison, « Dona perficiunt hominem ut bene sequatur *instinctum Spiritus Sancti*, virtutes autem eum perficiunt ut bene sequatur *regulam seu directionem rationis*. »

Dans un récent article de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1922, p. 394, le R. P. de Guibert, S. J., a institué une comparaison entre ces divers textes du commentaires sur les Sentences et ceux de la *Somme*, pour bien montrer, dit-il, « la différence du vocabulaire ».

Il en conclut que l'expression *mode d'agir ultrahumain*, qui caractérisait les dons dans le premier ouvrage, « est

(1) Il se trouve aussi souvent dans les Questions disputées, les Commentaires sur Isaïe, sur l'Épître aux Galates, sur l'Évangile de saint Matthieu.

systématiquement exclue des articles correspondants de la Ia IIae et IIa IIae », à part quelques exceptions qu'il indique (art. cit. p. 405 et 406).

C'est à ses yeux un fait important, dont il veut dégager « la signification aussi exacte que possible ».

« La proscription, dit-il, qui dans la *Somme* frappe les les expressions de *modus humanus* et *modus supra, ultra humanus* ou *divinus*, est absolue et porte sur des cas trop nombreux pour n'être pas pleinement voulue » (art. cit., p. 399).

« Le changement signalé dans le vocabulaire de saint Thomas se rattache donc, semble-t-il, à un changement dans sa manière même de concevoir les dons... » (p. 401). « L'idée d'une certaine *gradation* n'est pas exclue, mais elle passe au second plan et *cesse d'être la caractéristique des dons* » (p. 402). « Le grand changement est l'apparition du principe que ce qui caractérise les dons, c'est de rendre l'homme docile à l'inspiration divine, « *prompte mobilis ab inspiratione divina* » (p. 404). D'où la conséquence : « Ce serait, je crois, s'écarter de la pensée dernière de saint Thomas que de chercher dans les dons un élément pour établir une différence d'*espèce*, et non plus de *degré*, entre la vie chrétienne ordinaire et les états mystiques... Que si on constate, *a posteriori*, la nécessité de marquer entre les actes de la vie chrétienne commune, et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement *de degré*, mais *d'espèce*, *c'est ailleurs* qu'il faut en chercher le principe. Et en tout cas, il est hors de doute que si la distinction entre *mode humain* et *mode ultra-humain* peut rester commode pour exprimer certaines manières de concevoir la vie spirituelle, elle ne peut toutefois bénéficier de l'autorité de saint Thomas qui *l'a bannie de son exposé définitif de la théologie des dons* » (p. 409).

De ces ingénieux rapprochements de textes découlerait une conséquence des plus importantes que le R. Père indique à peine, mais qu'il est facile de prévoir : « *si* l'on constate *a posteriori* la nécessité de marquer une différence *d'espèce* entre les actes de la vie chrétienne commune et

ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict », que faudra-t-il conclure selon cette nouvelle interprétation de la *Somme* ? Il faudra conclure que la doctrine des grands théologiens thomistes, que nous avons ici toujours suivie, devra être déclarée fausse, car la vie proprement mystique ne pourra plus être caractérisée par *la prédominance* du mode *supra-humain* des dons du Saint-Esprit. Ce serait insuffisant, paraît-il, *même si* l'on admet avec saint Thomas (Ia IIae, q. 68, a. 1) une distinction *spécifique* et non seulement de *degré* entre les vertus et les dons, qui interviennent d'une façon latente d'abord, manifeste ensuite.

Quelques comparaisons matérielles de textes, quelques oppositions de mots, inoffensives en apparence, mais « aussi exactes que possible », auront renversé les fondements mêmes de la doctrine mystique considérée jusqu'ici comme thomiste.

*
* *

Avant de souscrire à notre arrêt de mort, on nous permettra de demander qu'on veuille bien compléter l'exactitude matérielle, dans les questions de mots, par l'exactitude formelle dans les questions de principe. A ce sujet nous avons à faire au moins sept remarques, en procédant du général au particulier, des arguments externes aux internes, et en comparant aux principes de saint Thomas ceux de la conception proposée et les résultats auxquels elle doit conduire. Du reste, cette question, sous des dehors qui ne le font pas prévoir, touche aux grandes thèses thomistes sur la grâce actuelle en général. Il est clair en effet que, suivant la position prise à leur égard, on aboutira à des conclusions différentes sur cette grâce actuelle spéciale, qu'est l'inspiration du Saint-Esprit.

1° Comme nous l'écrivait un théologien très versé dans ces questions, il faut que l'expression *mode suprahumain des dons* soit bien gênante, pour qu'on s'évertue ainsi à la supprimer le plus possible de l'exposé définitif que saint Thomas nous a laissé de la théologie des dons. Mais si

cette doctrine très simple et très haute est si vivement combattue, c'est peut-être un signe de plus en sa faveur. En tout cas, si nous sommes persuadés qu'elle est vraie, nous devons la défendre avec calme, sachant bien que, si Dieu veut qu'elle soit admise par ceux qu'elle doit éclairer, Il n'a besoin de personne pour accomplir ses desseins.

2° L'interprétation proposée est contraire à celle donnée par les thomistes depuis sept siècles, aucun d'eux n'a jamais pensé que l'expression *mode suprahumain* ait été *bannie* par saint Thomas du dernier exposé de sa doctrine. Tous, au contraire, emploient après lui cette expression comme sienne. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire non seulement Capréolus, mais dans leur commentaire in I^am^ II^ae^, q. 68, Cajétan, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet; et, dans leur théologie mystique, Philippe de la Sainte-Trinité, C. D., Vallgornera, O. P., Antoine du Saint-Esprit, C. D., pour ne nommer que les plus connus; de même Denys le Chartreux, *De donis*, additio VI (voir l'index du t. XXXV de ses œuvres, dern. éd., au mot *don*).

Tous ces thomistes se sont-ils trompés dans l'interprétation de saint Thomas? Pour que le sens exact de sa doctrine soit fixé, aura-t-il fallu attendre le XXe siècle?

3° Sans doute saint Thomas ne conçoit pas tout à fait comme saint Bonaventure la gradation des vertus, des dons et des béatitudes, puisque saint Bonaventure voyait dans les béatitudes des *habitus* supérieurs aux vertus et aux dons. Mais par là même que saint Thomas considère les béatitudes, non pas comme des *habitus* supérieurs aux dons, mais comme les *actes* les plus élevés de ceux-ci (I^a^ II^ae^, q. 69, 1), il se fait des dons une idée plus haute.

4° Il enseigne expressément dans la *Somme* (I^a^ II^ae^, q. 68, a. 1 et 8) que les dons sont *spécifiquement* distincts des vertus infuses, qu'ils sont *simpliciter* supérieurs aux vertus morales infuses, et que, tout en étant inférieurs aux vertus théologales, ils leur ajoutent une certaine perfection (*secundum quid*). Ne plus voir ici de *gradation* entre le mode des vertus et celui des dons, c'est oublier avec Scot, Durand,

les nominalistes, Vasquez et aussi Suarez (1), que pour saint Thomas les dons nous sont donnés à cause de *l'imperfection*, non pas seulement *accidentelle*, mais *essentielle* des vertus, comme il l'explique fort bien dans son Commentaire sur Isaïe XI, 2, où il remarque : l'imperfection *accidentelle* des vertus disparaît par leur progrès, et n'existe plus dans la vertu arrivée au degré héroïque, tandis que même à ce degré leur imperfection *essentielle* subsiste ; c'est ainsi que la prudence infuse, même parfaite, a un procédé discursif, et qu'elle reste, en certaines circonstances, timide et incertaine ; la foi elle-même, fût-elle héroïque, a toujours cette imperfection essentielle de n'atteindre Dieu que « dans un miroir et d'une manière obscure » ; la charité, elle, n'a pas d'imperfection essentielle et c'est pourquoi elle subsistera au ciel. Or les dons, dit saint Thomas, dans ce commentaire sur Isaïe, nous sont donnés pour remédier à cette imperfection essentielle des vertus que leur progrès ne fait pas disparaître. Et manifestement c'est la même doctrine qui est enseignée dans la *Somme*, I^a II^ae, q. 68, a. 1 et 2.

5° D'où vient maintenant la différence de terminologie dans le *Commentaire* de saint Thomas *sur les Sentences*, III, d. 34, q. 1, a. 1, et dans sa *Somme*, q. 68, a. 1 ? D'abord de ce que dans le *Commentaire* il suit le texte de Pierre Lombard qu'il explique, et qu'il prend le vocabulaire de plusieurs autres commentateurs de ce passage ; tandis que dans la *Somme*, ouvrage original, il s'appuie directement sur l'Écriture, et, pour expliquer le mot *spiritus* qui est dans Isaïe, il donne une distinction *équivalente* à celle donnée dans les *Sentences* ; au lieu de dire : « homo movetur *modo humano* », il dit : « movetur *per rationem* », au lieu de dire : « homo movetur *modo supra humano* », il dit :

(1) Cf. *Dictionnaire et Théol. cath.*, le remarquable article du P. Gardeil sur les *Dons du Saint-Esprit*, col. 1738-1745 ; 1774-1781 ; et l'introduction de son bel ouvrage sur *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, 1903, ouvrage qui contient les plus heureuses applications de la doctrine de saint Thomas et montre bien comment la contemplation infuse qui procède des dons est l'épanouissement normal de notre vie surnaturelle.

« *divinitus* movetur... efficitur prompte mobilis *ab inspiratione divina* (ainsi est conservé le mot *spiritus* d'Isaïe)... movetur a *meliori principio.* » De même, q. 68, a. 4, il oppose « *moveri per imperium rationis* (c'est-à-dire évidemment *modo humano*) à *moveri per instinctum Dei* sicut a quadam *superiori potentia* (c'est-à-dire *modo suprahumano*).

La différence de vocabulaire s'explique aussi par cette seconde raison que dans le Commentaire, parlant d'une façon plus descriptive, et comme *a posteriori*, il insiste sur le *mode suprahumain* d'agir, qui est l'effet de l'inspiration supérieure du Saint-Esprit. Dans la Somme, ouvrage plus doctrinal, plus didactique, où il cherche à bien établir les causes et surtout le motif formel des actes humains, il insiste sur la *mensura* ou *regula*, à laquelle nous devons être dociles, règle qui est l'inspiration directrice donnée par le Saint-Esprit, et qui a pour effet le mode suprahumain des actes qui procèdent des dons. — On voit beaucoup mieux ainsi la *différence spécifique* des vertus et des dons, puisque cette différence est fondée sur deux *motifs formels différents*, deux règles spécifiquemeut différentes. Tandis que si l'on se contentait de distinguer un mode divin et un mode humain, il se pourrait que le premier ne différât du second que par le degré d'intensité; comme la vertu héroïque se distingue de la vertu commune. Nous sommes ainsi conduits à une conclusion tout à fait opposée à celle du P. de Guibert : à savoir que dans la *Somme* mieux que dans les *Sentences* est établie la différence non seulement *de degré*, mais *d'espèce* entre les vertus et les dons, puisque cette différence repose sur des motifs formels spécifiquement distincts, conformément au grand principe : *les habitus sont spécifiés par leur objet formel et leur motif formel*, d'où suit une différence essentielle dans le mode d'agir.

Et l'on voit aussi très bien par là la valeur du principe contenu dans les deux ouvrages et qui en marque la continuité : MODUS A MENSURA CAUSATUR (1); *le mode humain*

(1) III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3 ; cf. q. 3, a. 1, qc. 1, et I^a II^ae, q. 68, a. 1.

résulte de la règle humaine, le mode suprahumain de la règle suprahumaine ou divine, de l'inspiration du Saint-Esprit. On peut insister soit sur *l'effet*, connu d'abord *a posteriori* (ainsi s'exprime le *Commentaire des Sentences*), soit sur la *cause* qui produit cet effet (ainsi parle la *Somme*, qui approfondit la question et la traite de plus haut, en conformité plus directe avec le langage de l'Écriture).

La chose est si claire que le P. de Guibert doit lui-même citer ce principe (art. cit., p. 402), et il remarque très justement, p. 406 : « l'article fondamental de la I^a II^ae, q. 68, a. 1, indique expressément le principe qui établit la continuité entre les deux séries de formules : *agir sous la motion directe du Saint-Esprit* est pour l'homme *une manière d'agir plus parfaite* que d'agir sous la motion de la raison (même éclairée par la foi), et voilà pourquoi *les dons* correspondent à *une manière d'agir plus parfaite, plus haute* que les vertus morales, même infuses ». On ne saurait mieux dire.

Mais que s'ensuit-il ? — Il suit que *le mode suprahumain reste bien caractéristique des dons*, non comme motif formel, mais comme propriété. Dans les deux ouvrages, les dons sont bien *spécifiquement* distincts des vertus même infuses (I^a II^ae, q. 68, a. 1), et le R. P. de Guibert est obligé de reconnaître (art. cit., p. 405-406) qu'en plusieurs endroits de la *Somme* saint Thomas parle encore du mode d'agir suprahumain des dons (1).

On conçoit mieux, par ce qui est dans ce second ouvrage,

(1) Par exemple II^a II^ae, q. 139, a. 1 : au sujet du don de force : « Sed *ulterius a Spiritu Sancto movetur* animus hominis ac hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati et evadat quaecumque pericula imminentia, quod quidem *excedit naturam humanam* » ; II^a II^ae, q. 52, a. 1 et 2, pour le don de conseil supérieur à la prudence infuse ; — I^a II^ae, q. 68, a. 2, ad 1^m : « Dona *excedunt* communem perfectionem virtutum... quantum *ad modum operandi*, secundo quod homo movetur ab altiori principio », etc.

Inversement, comme le concède le P. de Guibert, p. 405, dans le Commentaire sur les Sentences, III, d. 34, q. 1, a. 2, et d. 35, q. 2, a. 4, se trouve la manière de parler qui reviendra plus souvent dans la *Somme*, et qui vise non seulement l'effet, mais sa cause.

que les dons sont nécessaires au salut et qu'ils interviennent d'une façon latente et assez fréquente dans la vie chrétienne commune, mais il nous est impossible de voir entre les deux ouvrages l'opposition considérable qu'on a cru y trouver.

Nous ne pouvons admettre qu'il y ait dans la *Somme* « l'apparition d'un principe nouveau » pour caractériser les dons et que « la distinction entre *mode humain* et *mode ultra-humain* ne peut *bénéficier* de l'autorité de saint Thomas ». Il ne l'a point « *bannie* de son exposé définitif de la théologie des dons ». Le mode surhumain étant causé par la règle surhumaine, *en insistant sur la règle on ne nie pas le mode*; de même *en définissant le triangle* un polygone de trois côtés, *on ne nie pas cette propriété* de tout triangle, qu'il a la somme de ses angles égale à deux angles droits. La caractéristique des dons reste ainsi la même dans les deux ouvrages, malgré quelques précisions apportées dans la *Somme*, tout comme la physionomie d'un même homme reste la même à quelques années de distance, malgré de légères différences qu'on peut avoir la curiosité de noter.

*
* *

6° Ce qui éloignerait certes de saint Thomas, ce serait d'interpréter ce qu'il dit, dans la *Somme*, de l'inspiration du Saint-Esprit, d'après les principes généraux du Molinisme, et notamment d'après certaine thèse de Molina conservée aujourd'hui encore par plusieurs de ses disciples. Il tenait en effet qu'une *grâce actuelle n'est pas nécessaire* à l'âme juste *pour chacun de ses actes surnaturels*, il suffirait de la grâce habituelle, des vertus infuses et du concours général, *indifférent* (1). Lorsque l'âme rencontre un

(1) Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 8, éd. Paris, 1876, p. 36 : « Habitus supernaturales infusi satis sunt cum concursu generali ». — Bien plus, il admet, q. 14, a. 13, disp. 23, éd. Paris, p. 196, que le concours général, nécessaire pour faire un acte moralement bon, est le même que celui requis pour produire l'acte du péché : « sane

notable difficulté, il lui faudrait une *inspiration spéciale* du Saint-Esprit, mais encore *à mode humain*, discursif, ordinaire, et enfin dans la vie mystique proprement dite il y aurait *inspiration à mode surhumain* ou *extraordinaire* (1). Cependant même cette dernière ne serait pas intrinsèquement efficace à l'égard de l'acte libre, car, selon Molina, la grâce intrinsèquement efficace détruirait la liberté ; de sorte que *même dans l'état passif*, ce doit être la volonté humaine qui par son effort rend efficace la grâce suffisante accordée par Dieu (2). On ne voit plus alors que ce soit un état passif proprement dit ; ou s'il est passif, d'après ces principes, il n'est plus libre, ni méritoire en lui-même, mais seulement ses conséquences peuvent l'être.

De ce point de vue, ce qu'on appelle *inspiration* du Saint-Esprit *à mode humain* ne diffère guère *de la grâce actuelle* requise par saint Thomas pour tout acte surnaturel, même pour l'acte de foi de l'âme en état de péché mortel. Bien plus, la grâce actuelle telle que la conçoit saint Thomas et son école, étant intrinsèquement efficace, est plus forte que *l'inspiration du Saint-Esprit à mode humain*, dont on nous parle.

Si l'on admet cette conception, et si, d'après elle, on

quod bene aut male ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem, et *concursum Dei generalem* possumus efficere, *in nos ipsos* tanquam in causam particularem ac liberam *et non in Deum* est referendum. » Il cite à l'appui un texte qu'il croyait être de saint Justin, et qui est tiré des *Quaestiones et Responsiones ad Christianos*, écrit apocryphe, « pelagianis maculis insignes », dit la préface de l'édition Migne, P. G., t. VI, col. 21.

(1) Cf. C. Billot, *de Virtutibus infusis*, th. VII, p. 176 ; th. VIII, p. 188.

(2) Cf. Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, d. xl, p. 230 : « Auxilia praevenientis atque adjuvantis gratiæ, quae lege ordinaria viatoribus conferuntur, quod *efficacia aut inefficacia* ad conversionem seu justificationem sint, *pendere a libero consensu* et cooperatione arbitrii nostri cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, *vel illa efficacia reddere* consentiendo,... vel inefficacia illa reddere... » Item p. 45, 51, 459, 565. Ceci suppose d'ailleurs toujours la *science moyenne*, par laquelle, selon Molina, Dieu a prévu que s'il plaçait Pierre dans telles circonstances, et Judas dans telles autres, Pierre consentirait au bien, et Judas non. Il y a ainsi des histoires de prédestinés, autrement le dogme de la prédestination ne serait plus maintenu.

interprète les articles de la *Somme* de saint Thomas sur les dons, alors, oui vraiment, on dira que l'idée de *gradation* entre le *mode d'agir* des dons et celui des vertus a disparu, puisqu'on confondra l'inspiration spéciale du Saint-Esprit avec la grâce actuelle efficace requise pour l'exercice des vertus infuses, pour l'acte de foi du pécheur, ou pour les actes de charité les plus inférieurs, *remissi*, où n'apparaît aucune influence des dons.

Mais au contraire, selon saint Thomas, la motion divine, qui n'est point un concours *indifférent*, varie suivant qu'elle est donnée 1° pour l'acte du péché (1), 2° pour un acte bon purement naturel, comme il peut y en avoir chez les infidèles, 3° pour un acte surnaturel, par exemple, de foi infuse chez l'homme en état de péché mortel, qui n'a ni la charité ni les dons (2), 4° pour l'acte qui procède des dons, non plus selon la règle encore humaine de la prudence même infuse, mais selon *la règle divine* du Saint-Esprit (3).

On voit ainsi que l'inspiration spéciale à laquelle les dons nous rendent dociles, selon saint Thomas, dépasse le mode humain, effet de la règle humaine. Cependant le mode suprahumain est souvent latent ; alors il accompagne le travail humain, comme une légère brise favorise l'activité du rameur ; plus tard il devient à la fois manifeste et fréquent et dispense même de ramer.

Nous espérons qu'un accord peut s'établir entre théologiens, si l'on admet bien le principe maintenu par le P. de Guibert : *modus a mensura causatur*, le mode humain est le résultat de la règle humaine, le mode divin celui de de la règle divine.

Cet accord semble se préparer par la manière dont certains molinistes parlent de l'efficacité des inspirations divines dans l'état mystique; ils s'expriment à peu près

(1) Cf. Iᵃ IIᵃᵉ, q. 79, a. 2.

(2) Iᵃ IIᵃᵉ, q. 109, a. 9, et Hugon, *De Gratia*, p. 281-283.

(3) Cf. del Prado, *de Gratia et Libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. II, c. vi et vii : « De diversis perfectionis gradibus in physica præmotione », surtout p. 225-231 et 247-259.

comme les thomistes, en particulier lorsqu'il s'agit de la grâce en vertu de laquelle la Sainte Vierge donna son consentement au mystère de l'Incarnation (1).

7° On croirait, même, que la conciliation est sur le point de se faire lorsque le R. P. de Guibert écrit : « Faudra-t-il donc dire qu'on a faussé la pensée du Docteur Angélique, en établissant une relation entre le rôle des dons et *les états mystiques au sens strict du mot*? Nullement : du moment que *les dons* correspondent à cet aspect de toute vie surnaturelle, qui est *passivité* à l'égard de l'action divine en nous, *il est clair que leur rôle atteindra son maximum dans les états où cette passivité s'accroît de plus en plus jusqu'à paraître tout absorber* » (art. cit., p. 409).

On voit, par les mots que nous avons soulignés dans cette citation, que les états dont il est parlé sont intérieurs et mystiques au sens strict du mot, états passifs où le rôle des dons atteint son *maximum*. Alors pourquoi ajouter un « *mais* » qui repose tout en question, et dire que « *si* l'on constate, a posteriori, la nécessité de marquer, entre les actes de la vie chrétienne commune et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement de *degré*, mais d'*espèce*, c'est *ailleurs* qu'il faut en chercher le principe »? (p. 409).

(1) Cf. C. Billot, *de Virtutibus infusis*, 1905, p. 181 : « Si secundum se consideretur instinctus Spiritus Sancti, est specialis motio in intellectu vel voluntate recepta, per quam facultas *praedeterminatur* ad actum indeliberatum ». Cependant on ne doit pas oublier que l'acte propre des dons, par exemple la contemplation infuse, est non seulement vital, mais *méritoire*.

Cf. item Billot, *de Verbo Incarnato*, éd. 5ᵉ, th. XLI, p. 399, à propos du consentement de la sainte Vierge : « *Habet siquidem Deus humanum cor in manu sua* et *quocumque voluerit flectit illud, miris modis* faciendo ut *libere simul atque infallibiliter* consentiat *nostra voluntas*... Æternum atque infrustrabile consilium Deus habuit non solum de hoc faciendo, sed etiam de tali modo faciendo... » Ces expressions pourraient s'entendre de la grâce intrinsèquement efficace ; et si dans un seul cas elle ne détruit pas la liberté, elle n'est pas inconciliable avec elle. Le texte cité suppose sans doute, dans la pensée de son auteur, la théorie de la science moyenne, mais c'est à peine perceptible dans le texte même et son contexte.

Ailleurs? Dans des idées infuses sans doute. Nous avons vu qu'il n'en est rien (1); de plus, comme nous l'avons déjà noté, il faudrait reconnaître alors qu'il peut y avoir un *très grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif mystique*, puisque le premier aurait à un très haut degré l'illumination du don de sagesse, sans espèces infuses, et le second aurait un degré infime du don de sagesse avec des espèces infuses. Le premier entrerait comme saint Augustin dans la profondeur des mystères révélés, le second s'arrêterait à quelque détail de l'un de ces mystères. De ce point de vue Catherine Emmerich serait peut-être beaucoup plus mystique que saint Jean de la Croix.

Comment soutenir enfin que la prédominance de la passivité peut « s'accroître jusqu'à paraître tout absorber » sans qu'il y ait état mystique au sens strict?

Il est clair au contraire, selon la doctrine de saint Thomas, I^a II^ae^, q. 68, a. 1, que, les dons étant *spécifiquement distincts* des vertus infuses par leur motif formel (regula suprahumana) et leur mode (modus suprahumanus), il peut y avoir entre la vie chrétienne commune et la vie mystique proprement dite une différence non seulement de *degré* mais d'*espèce*, en ce sens que dans le premier cas il y a prédominance de la *règle humaine* et du mode humain des vertus, tandis que dans le second prédomine *une règle divine, spécifiquement distincte*, l'inspiration du Saint-Esprit et le mode suprahumain qui en résulte, la passivité qui « s'accroît de plus en plus jusqu'à paraître tout absorber », pour conduire l'âme à cette action vitale supérieure, que Dieu seul peut produire en elle, et par laquelle elle se repose dans sa fin dernière expérimentalement pressentie. C'est dans l'obscurité de la foi le prélude de la vie éternelle, de la vision béatifique, qui sera mesurée, non plus par le temps, mais par l'immobile éternité, et qui sera tout à la fois notre action la plus haute et le

(1) *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl^t^ p. [1]... et janvier 1923, p. [1]...

repos parfait, « vita suprema, otium sanctum, quies in amato » (1).

(1) La prédominance du mode surhumain des dons peut être telle qu'à certains moments les vertus morales infuses cessent de s'exercer, mais non pas les vertus théologales; tandis que souvent dans la vie ascétique il y a, en particulier dans les actes *remissi*, exercice des vertus sans influence des dons.

L'accord des théologiens sur cette question semble vraiment s'établir, on peut en juger par le numéro de janvier 1923 de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* où sont exposées les manières de voir de l'abbé Saudreau, p. 63..., du P. Bainvel, p. 75, du P. Watrigant, p. 99, de Mgr Zahn, p. 94, de Mgr Waffelaert, p. 31... *La note sur le caractère propre de la contemplation divine* par Mgr Waffelaert, qui s'y trouve et qui est reproduite à la fin de la 2e trad. de saint Jean de la Croix par le ch. Hoornaert, ne diffère, somme toute, de ce que nous disons que par la terminologie; ce qu'il appelle *contemplation infuse stricte*, c'est ce que nous appelons avec Thomas de Jésus *contemplation suréminente*, unie à la lumière prophétique; elle est supérieure à la contemplation infuse dont nous parlons, et peut être dite « extraordinaire ».

Une question sur la vie mystique et la contemplation

(Extrait de *la Vie Spirituelle*, mars 1923)

Nous avons reçu de M. Jacques Maritain, professeur à l'Institut Catholique de Paris, la très intéressante lettre qui suit. On nous saura certainement gré de l'insérer. Elle pose le problème mystique actuel en termes si précis qu'on peut dire, semble-t-il, que poser ainsi la question, c'est la résoudre.

23 janvier 1923.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de venir vous soumettre quelques pensées concernant *l'ordre mystique et la contemplation*. Ces pages n'ont d'autre prétention que de poser une question peut-être opportune, et de provoquer, si vous le voulez bien, une réponse dont plusieurs de vos lecteurs attendent beaucoup de lumières.

1. La thèse magistralement exposée dans *la Vie Spirituelle* par le R. P. Garrigou-Lagrange, d'après laquelle tous les baptisés sont *appelés*, non pas sans doute d'une manière prochaine, mais d'une manière *éloignée*, à la contemplation mystique considérée comme l'épanouissement normal de la grâce des vertus et des dons, nous apparaît comme la seule conforme à la tradition chrétienne et à la doctrine de saint Thomas, et nous croyons qu'en dépit d'oppositions passagères elle est destinée à devenir classique.

Mais précisément à cause de cela, n'importe-t-il pas de prévenir certaines interprétations simplistes, qui, méconnaissant la vraie signification de cette thèse capitale, prétendraient en tirer des conséquences erronées? Il nous semble que c'est l'appréhension plus ou moins consciente de ces erreurs pratiques, — en réalité absolument étrangères à la thèse en question, — qui fait encore hésiter certains esprits à adhérer sur ce point à la doctrine thomiste. Nous pensons que quelques précisions propres à lever une telle appréhension seraient actuellement très utiles, c'est pourquoi nous nous risquons à vous proposer les considérations suivantes.

2. On entend parfois discuter le principe que la contemplation infuse est l'épanouissement normal de la grâce sanctifiante et des dons du Saint-Esprit reçus au baptême, comme s'il entraînait de soi cette double conclusion que la perfection de la charité (même ordinaire et commune) est réservée aux seules âmes qui jouissent de la contemplation proprement dite, sous sa forme typique et normale, et que si une âme baptisée ne parvient pas à la contemplation *c'est* TOUJOURS *par sa faute*. C'est là, à notre sens, une double erreur que jamais les partisans de la thèse thomiste n'ont voulu soutenir. Une telle conclusion serait en pratique fort dure et fort décourageante, sinon parfois désespérante, et imposerait aux âmes un poids très lourd, au lieu de les encourager dans la « voie de l'esprit ». Et elle serait, à notre avis, fausse en doctrine.

Après avoir parlé de la nuit du sens, et dit que « cette « nuit ne s'établit pas dès le début d'une façon complète, « et qu'au début les âmes retournent parfois à leurs « goûts et discours sensibles (parce que, à cause de leur « faiblesse, il ne convient pas de les sevrer d'un coup), mais « qu'en progressant dans cette nuit, elles arrivent toutefois « à abandonner l'opération sensitive, si tant est qu'en effet « elles doivent aller plus avant », — saint Jean de la Croix poursuit : « Car pour ceux qui ne vont pas par le chemin

« de la contemplation, ils sont conduits d'une manière fort « différente, pour eux cette nuit de sécheresse ne se pour- « suit pas d'une façon continue dans le sens; quel- « quefois elle se fait sentir, d'autres fois non, et quelquefois « ils ne peuvent pas discourir, d'autres fois ils le peuvent « comme d'habitude. En effet, comme Dieu ne les tient « dans cette nuit que pour les exercer et les humilier, et « réformer leur appétit, afin qu'ils ne se jettent pas avec « une gourmandise vicieuse dans les choses spirituelles, « et non pas pour les conduire à la voie de l'esprit qui est « cette contemplation (car ce n'est pas tous ceux qui s'exer- « cent de leur gré dans le chemin de l'esprit que Dieu mène « à la contemplation, ce n'est pas même la moitié : le pour- « quoi, Lui seul le sait), — il se trouve que ces âmes ne « parviennent jamais à sevrer le sens des considérations « et des discours, sinon quelquefois et pour un temps, « comme nous l'avons dit (1). »

Le Saint admet donc que bien des âmes de bonne volonté ne sont pas conduites ou élevées à la contemplation. « Pourquoi? Dieu seul le sait. » S'il fait participer ces âmes à la nuit du sens, *ce n'est pas pour* les conduire à la voie de l'esprit...

Sans doute ces âmes sont-elles, comme toutes les autres âmes baptisées, appelées d'une manière éloignée à la contemplation. Sans doute en se référant au mystère très saint de la science divine, — « Dieu seul le sait, » — saint Jean de la Croix fait-il allusion aux secrets insondables de la prédestination : il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus... Est-ce à dire cependant que de même que ceux qui ne parviennent point à la vision béatifique doivent leur malheur éternel à leur seule culpabilité, de même ceux qui n'arrivent pas à la contemplation proprement dite sont toujours responsables de cet échec de par leurs fautes et leurs

(1) *Nuit obscure,* liv. I, paragr. x. (Edition critique esp., t. II, p. 32.)

infidélités? Le texte du Saint laisse, nous semble-t-il, clairement entendre le contraire.

C'est que les dispositions et les circonstances intérieures et extérieures, qui constituent, du côté de la *causalité matérielle*, des obstacles à la contemplation, — mauvaise complexion physique, occupations absorbantes, mauvaise direction spirituelle, etc., etc., — rentrent elles-mêmes dans l'ordre de la divine prédestination, — dispositions et circonstances qui peuvent très bien ne pas engager la responsabilité du sujet, ni lui interdire d'aspirer à la perfection de la charité. Voici, dès lors, comment, à notre sens, il serait le plus convenable et le plus exact de présenter les choses :

3. Si l'on définit la vie ou l'ordre *mystique* par la vie sous le régime habituel des Dons du Saint-Esprit, il semble évident, pour qui se reporte à la doctrine de saint Thomas sur les Dons, qu'il n'y a pas d'homme ayant atteint pendant sa vie mortelle la perfection de la charité accessible ici-bas, qui ne soit entré dans l'ordre mystique : Il faut donc dire que l'ordre mystique, c'est-à-dire l'ordre dans lequel l'action de l'homme est rendue surhumaine dans son mode même, — le Saint-Esprit en étant l'initiateur habituel, — est ouvert à tout chrétien grandissant dans la charité. Mais on voit en même temps que la notion de vie ou d'ordre *mystique* a une extension plus grande que celle de *contemplation*, du moins s'il s'agit de la contemplation proprement dite, fruit du don de Sagesse.

Car si tous les dons du Saint-Esprit sont connexes entre eux et grandissent avec la charité (elle-même supérieure aux Dons), cependant l'exercice de tel don peut briller davantage chez l'un ou chez l'autre, et une âme en qui apparaissent avant tout les Dons qui se rapportent à l'action (Conseil, Force, Crainte...) sera entrée dans l'ordre *mystique* sans être parvenue pour cela à la *contemplation proprement dite*, qui dépend principalement des Dons d'Intelligence et de Sagesse.

Parmi les âmes qui vivent habituellement sous le régime des Dons, on pourrait donc distinguer, *en fait*, deux catégories. Chez les unes ce sont les dons les plus élevés, les dons de Sagesse et d'Intelligence qui s'exercent éminemment; celles-là représentent la vie mystique en sa *plénitude normale*; et non seulement leur vie intérieure en général et toute leur activité, mais particulièrement leur *oraison* sera *mystique*, elles auront la grâce de la contemplation, aride ou consolante. Chez les autres ce sont les dons les moins élevés de la hiérarchie septénaire qui s'exercent avant tout. Elles vivront dans l'ordre mystique mais surtout *quant à leur activité et à leurs œuvres*, tel Samson exerçant le don de Force, ou saint Christophe celui de Conseil, mais leur oraison elle-même ne sera pas pour cela mystique, elle restera en tout cas *moins mystique*, le don de Sagesse n'y interviendra que d'une manière attempérée ou discontinue, elles ne parviendront pas à la contemplation proprement dite, même si elles atteignent déjà le recueillement actif auquel conduit, comme à son terme, l'exercice habituel de la méditation, et que nous pourrions appeler *contemplation improprement dite* (1).

(1) Ce mot à dessein très vague de *contemplation improprement dite* peut s'employer, croyons-nous, à des titres différents selon qu'il s'agit d'une âme entrée ou non dans l'ordre mystique :

Dans le cas d'une âme non entrée dans l'ordre mystique, ce n'est qu'un recueillement *naturel* par son mode, — terme d'un discursus et de l'activité naturelle des facultés, — comparable à la « contemplation » des philosophes, avec cette différence qu'ici ce n'est pas seulement la raison, mais aussi les vertus théologales qui sont en jeu, et que la méditation se trouve ordonnée à l'affection. Un tel recueillement est comme une *disposition éloignée* à la contemplation proprement dite.

S'il s'agit d'une âme entrée dans l'ordre mystique, mais avec exercice prédominant des dons actifs, on aurait un recueillement de même nature, mais facilité et aidé par des dons tels que le don de Piété, de Crainte ou de Science, et un exercice attempéré du don de Sagesse. De là une aisance à se maintenir en présence de Dieu, des colloques familiers avec Dieu et avec les Saints, une promptitude à jaillir en affections, ou à se recueillir (oraison affective, recueillement actif, oraison de simplicité...) qui donneraient déjà à cette contem-

On peut figurer cette division dans le tableau suivant :

Ames placées dans l'*ordre non mystique*	Ames placées dans l'*ordre mystique*	
Régime des Vertus (morales infuses)	Régime des Dons avec prédominance, quant à l'exercice, des	
	Dons actifs	*Dons d'Intelligence et de Sagesse*
Méditation et Contemplation improprement dite	Méditation, et Contemplation improprement dite	Contemplation proprement dite (mystique ou infuse)
Discursus et son terme ;	nuit du sens inachevée	Passivité

plation improprement dite comme un reflet du mode surnaturel des Dons et une certaine participation à la contemplation véritable. Ce serait comme une *disposition prochaine* à cette contemplation.

Enfin les âmes qui doivent suivre « le chemin de l'esprit », iraient *plus loin encore* dans ce recueillement *avant* d'entrer dans la contemplation proprement dite, et de parcourir en entier la nuit du sens ; on aurait alors un recueillement (oraison de simplicité) fruit de toute l'activité précédente de l'âme, que l'âme provoque ou déclenche *par sa propre initiative* (et ainsi envisagé ce recueillement reste bien de mode humain), mais soutenu et aidé par les Dons de Sagesse et d'Intelligence eux-mêmes, commençant à s'exercer d'une façon prédominante dès que l'âme s'est mise en train : à ce point de vue ce recueillement est déjà comme une anticipation ou une inchoation de la quiétude, — sans être la quiétude elle-même, où l'initiative vient du Saint-Esprit ; on aurait là, la *disposition* ULTIME à la contemplation infuse.

Ces réflexions permettraient peut-être de s'orienter plus facilement dans les controverses concernant la *contemplation acquise*, ce mot désignant des choses assez différentes selon chacun des trois cas ici énumérés.

4. Dans cette manière de voir, la coupure vraiment importante au point de vue de la distinction entre les âmes se ferait entre âmes entrées ou non dans l'ordre mystique, et non pas entre âmes ayant ou n'ayant pas la grâce de la contemplation proprement dite.

Il va sans dire qu'aucune discrimination rigoureuse n'est possible en fait, dans les états intermédiaires. L'état mystique n'est pas greffé dans l'âme déjà en état de grâce comme un rameau étranger, il est proprement la floraison de la grâce sanctifiante ; aussi est-il caractérisé non par la *présence* des Dons, lesquels sont inséparables de la charité, mais seulement par la *prédominance de l'exercice* des Dons sur celui des Vertus (morales infuses). Le *moment précis* où commence l'état mystique échappe donc pratiquement à toute constatation.

Tout chrétien qui grandit dans la grâce et tend à la perfection parviendra, s'il vit assez longtemps, à l'ordre mystique et à la vie sous le régime habituel des Dons. Mais parviendra-t-il nécessairement à la contemplation mystique? Il ne semble pas, car les circonstances, le tempérament, peuvent n'être pas favorables, et nous sommes ici dans le domaine propre de la liberté divine ; la contemplation dépend d'une grâce spéciale, et même si cette grâce peut être méritée *saltem de congruo*. Dieu peut en retarder l'octroi jusqu'à l'entrée dans la contemplation éternelle. « Pourquoi, lui seul le sait. » — « Faites ce qui dépend de vous, préparez-vous à la contemplation avec le zèle dont je vous ai parlé, et le divin Maître vous l'accordera. S'il vous la refuse (ce que je ne crois pas si votre détachement et votre humilité sont sincères), c'est qu'il veut vous réserver cette joie pour le moment où il vous mettra en possession de toutes les joies du Paradis (1). »

De droit, et considérée *in abstracto*, la vie surnaturelle tend à la plénitude achevée, donc à l'union transformante,

(1) Sainte Térèse, *Chemin*, ch. XIX.

qui représente ainsi le sommet *normal de droit* de la vie chrétienne. Mais à cause des dispositions et de l'infirmité du sujet humain, — infirmité qui peut sans doute dépendre des négligences et des fautes de celui-ci, *mais qui peut dépendre aussi d'une multitude de conditions indépendantes de sa volonté, et finalement du seul bon plaisir de Dieu et du mystère de la prédestination, qui commande même les qualités de tempérament*, cette forme ne se réalise dans la matière humaine qu'à des degrés divers, en sorte que, de fait, « même pas la moitié » de ceux qui « s'exercent dans la voie de l'esprit » ne parvient à la contemplation proprement dite, sans qu'il faille nécessairement et toujours imputer la chose à leurs négligences ou à leur manque de générosité.

*
* *

5. Doit-on parler de *deux unions*, au sens de *deux buts* que les uns et les autres ont à poursuivre, union active « ordinaire » par les vertus, et union mystique « extraordinaire »? Non. Il n'y a qu'une seule union, un seul but, adhésion à Dieu par la charité parfaite et grâce aux dons du Saint-Esprit comme aux vertus, union réalisée selon des modalités plus ou moins parfaites.

L'essence de l'union c'est la conformité parfaite de notre volonté à celle de Dieu, c'est la charité parfaite. Mais pour y arriver il y a lieu de distinguer *en fait* et *matériellement*, deux voies (1), l'une qui sera sous le régime plus spécial des Dons actifs, l'autre sous le régime plus spécial des Dons de la Contemplation, « la voie de l'esprit (2) ».

(1) Le P. Arintero admet que dans certaines âmes la voie est plus active, dans les autres plus passive.

(2) Quelques-uns ont vu dans le *chemin abrégé* dont parle sainte Thérèse, *Château*, Ve Dem., ch. III, le synonyme de l'expression « voie de l'esprit » qui signifie pour saint Jean de la Croix la contemplation proprement dite ou infuse. Si cette interprétation était vraie, il faudrait, d'après ce que nous venons de dire, affirmer que les âmes qui

Tous les chrétiens ont donc le même *but* et doivent demander le même bien : l'union à Dieu par la parfaite charité. Ils doivent demander cela comme étant sûrs de l'atteindre s'ils font ce qui est en eux. Et ils peuvent demander et espérer, et il convient qu'ils demandent et espèrent ce qui en cela est *normal de droit*, la « voie de l'esprit », l'union par la contemplation mystique, mais *sans être sûrs* qu'elle leur sera donnée même s'ils font ce qui est en eux ; car tout ce qui leur est promis ici-bas, s'ils sont fidèles, c'est d'être conduits par le Saint-Esprit, moyennant les Dons, à l'union divine, — les dispositions du sujet d'après le bon plaisir de Dieu pouvant interdire à un plus ou moins grand nombre l'accès du mode *normal de droit* de l'union.

6. Y a-t-il *deux voies*? *Oui, d'une certaine manière*, c'est-à-dire *matériellement* parlant ; il ne s'agit pas là d'une division entre *deux formes*, entre deux ordres de moyens *se rapportant à deux fins différentes* (car les moyens sont spécifiés par la fin) : comme s'il y avait une voie par les seules vertus, « ordinaire » de droit et suffisante à tous, et une voie mystique « extraordinaire » de droit et surérogatoire, et permise à quelques-uns, sur un signe spécial de la volonté de Dieu et avec tremblement de présomption.

Il s'agit d'une division de *fait* et *matérielle*. Étant donnée une seule fin, une seule forme, un seul ordre général de moyens (vertus et Dons) institué par Dieu pour parvenir à Lui, cette forme est participée par le sujet à des degrés

sont dans la 5e Demeure, sans passer par le « chemin abrégé », ont la vie mystique sans avoir la contemplation infuse.

Mais il paraît bien, comme le disent M. Saudreau et le P. Garrigou-Lagrange, après plusieurs autres commentateurs, que « le chemin abrégé » désigne, non pas la contemplation infuse, mais le commencement d'extase qui parfois l'accompagne et peut ne pas l'accompagner.

Dans ce texte, quand la Sainte dit que l'union par voie contemplative, accompagnée d'un commencement d'extase, procède de l'autre, elle veut simplement dire que le noyau essentiel dans l'un et l'autre cas est la charité, qui rend notre volonté conforme à celle de Dieu.

divers. Et dès lors on peut distinguer *en fait* la voie de ceux qui ne sont pas, ou qui sont notablement moins sous le régime des Dons dans l'ordre de la Contemplation, et qui mèneront une vie surtout active, et la voie des autres. Car il y a là une différence de *fait* et *matérielle* d'importance extrême. On devra dire alors avec saint Jean de la Croix que les uns sont conduits par la *voie de l'esprit* (c'est-à-dire par la voie pleinement spirituelle où règnent les Dons d'Intelligence et de Sagesse), les autres non.

L'erreur de l'école adverse serait dès lors une erreur « matérialiste » : en ce sens qu'elle *érigerait une distinction matérielle en distinction formelle*, supposerait *deux formes différentes* là où il n'y a que participation imparfaite ou parfaite de la même forme. Ainsi on ferme aux âmes la voie de l'esprit, on les empêche de s'orienter vers leur fin normale de droit, on les contraint, les gêne et les retarde dans leur progrès sous l'action des Dons.

Mais il faut être en garde contre une erreur opposée, qu'on pourrait appeler une erreur platonicienne : négliger la matière, conclure de l'unité de la forme participée à l'unité du mode de participation. Ainsi ferait-on si on pensait que tous les chrétiens qui ne parviennent pas à la contemplation proprement dite et au mariage mystique, y manquent *par leur faute*, et sont exclus de la perfection même commune. On tomberait alors dans une erreur d'étroitesse et de zèle trop dur, par méconnaissance des conditions de la nature humaine ; idéalisme grandement redouté par l'Église, mère du genre humain, — ce qui expliquerait la méfiance montrée par elle à l'égard des mystiques par trop systématiques.

7. Si les remarques qui précèdent sont justes, il conviendrait de distinguer, avec plus de soin peut-être qu'on ne le fait quelquefois, le terme *vie mystique* entendu au sens général de régime habituel des Dons, et le terme *contemplation* entendu au sens propre. Si on glisse de l'un à l'autre, comme si dès l'instant qu'on dit Dons du Saint-Esprit on

disait exercice prédominant des Dons d'Intelligence et de Sagesse, et donc contemplation proprement dite, on est conduit à faire violence au mot *contemplation*. En ce cas une âme qui ne peut prier que par *Pater* et *Ave* et qui manifeste le don de Conseil ou le don de Piété ou le don de Force sera dite contemplative (et on confondra son cas avec celui de la nuit passive d'un contemplatif proprement dit). Alors le sens des mots se perd. Et l'erreur s'introduit que cette âme doit nécessairement parvenir, si elle fait tout ce qui est en elle, à l'union transformante, ce qui est inexact.

Bien que le don de Sagesse doive partout répandre ses influences supérieures, — plus ou moins attempérées, — dans une âme vivant sous le régime habituel des Dons, et qu'ainsi cette âme doive recevoir une participation, plus ou moins éloignée, de la contemplation, cependant tout exercice d'un don quelconque n'est pas la contemplation proprement dite.

En tout cas, il est essentiel de remarquer qu'une âme ne sachant que prier par manière vocale, sans connaître même la quiétude, mais vivant sous le régime habituel des Dons, est dans le même ordre général et de la même famille qu'une Marie-Madeleine ou une Térèse, est engagée formellement dans le même progrès surnaturel, et peut atteindre, par une voie matériellement différente, — le même but. Tandis qu'un docteur antimystique, qui n'est mû et réglé que par la raison (1) dans l'exercice des vertus et de la méditation, n'a pas franchi le seuil de la vie spirituelle des Saints (2).

(1) Il s'agit ici de la raison éclairée par la foi, comme dans l'art. 1 de la q. 68 de la I^a II^ae.

(2) Selon saint Thomas, la pleine perfection de la charité, celle où Dieu est aimé sinon autant qu'il est aimable, au moins d'un amour toujours actuel et aussi grand que possible, n'est réalisée que dans la Patrie. La perfection accessible ici-bas consiste en ceci que de l'affection de l'homme est exclu non seulement ce qui est contraire à

8. La manière de voir ici proposée semble bien d'accord avec les textes connus de sainte Térèse concernant la question, et même paraît seule capable d'en permettre une interprétation convenable :

Il y avait parmi les religieuses de sainte Térèse quelques personnes qui n'avaient pas le don de la contemplation. Elle leur dit donc « que Dieu ne nous conduit pas tous par « le même chemin... ; que, quoique toutes les religieuses « de ce monastère s'appliquent à l'oraison, il ne s'ensuit « pas qu'elles doivent être toutes contemplatives, que cela « est impossible... que si elles ont de grandes vertus *elles* « *ne manqueront point d'être parfaites* » (*Chemin* XIX, édit. Bouix ch. XVIII).

« Il semble, écrit après cela la Sainte au chapitre XXII, qu'il y a contradiction entre ce dernier chapitre et ce que

la charité, mais encore *tout ce qui empêche que l'affection de l'âme se porte totalement à Dieu* (IIa IIae, 184, 2).

La perfection ainsi définie est la limite de la perfection accessible en cette vie, elle suppose dans l'âme un *mode habituellement surhumain d'agir*, et donc la vie sous le régime habituel des Dons. Mais entre le plus bas degré de la charité — celui où l'on évite seulement le péché mortel — et cette « haute perfection » caractérisée par l'héroïcité des vertus, il existe une multitude de degrés, et en particulier ce degré qu'on pourrait appeler « perfection commune », et où l'âme fuit non seulement le péché mortel, mais encore tout péché véniel délibéré, (état qui suppose lui aussi généralement l'entrée de l'âme dans l'ordre mystique).

Cela étant posé, ne pourrait-on pas dire (ce qui paraît conforme du reste à l'enseignement des Saints, et en particulier du P. Lallemant) qu'avec la contemplation la perfection s'acquiert beaucoup plus vite, et qu'on y avance plus loin, en sorte qu'il n'est pas de *haute perfection* sans la contemplation, mais que la *perfection commune* demeure accessible aux âmes qui, entrées dans l'ordre mystique et orientées vers la contemplation, restent pourtant des *claudi* et des *debiles*, ou du moins ne parviennent pas ici-bas à l'âge adulte *dans cet ordre-là*, et ne jouissent que d'une contemplation improprement dite ou imparfaitement mystique.

Et certes, une telle âme, qui persévère depuis longtemps dans les œuvres de la charité sans connaître l'oraison mystique, peut être beaucoup plus parfaite qu'une âme qui commence à entrer dans la voie de la contemplation et qui n'a pas passé par les grandes épreuves purificatrices.

j'ai dit auparavant, lorsque, pour consoler les âmes qui ne parviennent pas jusqu'à la contemplation, j'ai avancé qu'il y a plusieurs chemins pour aller à Dieu, de même qu'il y a plusieurs demeures dans le Ciel. Je le maintiens encore. Notre-Seigneur, *connaissant notre faiblesse* et prenant conseil de sa bonté, nous a ménagé des secours en rapport avec nos besoins. *Toutefois il n'a pas dit aux uns d'aller par un chemin et aux autres d'aller par un autre, mais dans l'excès de sa miséricorde il a permis à tous d'aller boire à cette fontaine de vie.* Qu'il en soit béni!... Il n'en défend donc l'approche à personne, mais *il nous y invite tous publiquement et à grands cris.* »

C'est bien dire qu'à considérer en lui-même ou *formellement* le développement de la vie surnaturelle, il ne comporte pas deux lois différentes, deux chemins que Dieu assignerait l'un à ceux-ci, et l'autre à ceux-là, mais une seule voie qui est celle du régime des Dons, et qui, normalement, implique la contemplation proprement dite; et toutefois qu'en raison du sujet et de sa faiblesse (causalité *matérielle*), dans cette voie unique il y a diversité de cheminements : certaines âmes peuvent être laissées en dehors du « chemin » de la contemplation, normal de droit. Toutes les âmes peuvent aspirer à la contemplation, le Seigneur les y invite publiquement et à grands cris, elle n'est *interdite* à aucune, elle est *permise à toutes*. Toutefois du côté des dispositions du sujet, tous n'y sont pas appelés d'une façon prochaine, certains suivront la voie d'une autre manière, sans renoncer pour cela à parvenir à la perfection.

9. On pourrait donc dire que les grandes purifications passives avec tout ce qu'elles comportent de souffrance mystique, sont nécessaires pour parvenir à la pleine perfection de la vie chrétienne, à la *haute sainteté*, mais que ce qui en elles intéresse spécialement les états d'oraison mystique et la contemplation proprement dite n'est pas nécessaire pour parvenir à la *perfection commune*, qui mérite déjà, en un sens, le nom de sainteté : chez ceux

qui ne sont pas élevés à la contemplation tout en vivant sous le régime des Dons, ces épreuves proprement mystiques seraient suppléées dans une mesure par d'autres épreuves provenant des événements, des hommes, etc., et qui joueraient chez eux un rôle purificateur, analogue, quoique moins profond, — épreuves extérieures qui, selon l'enseignement de saint Jean de la Croix, accompagnent aussi, du reste, les nuits mystiques.

10. Il semble que cette synthèse apaiserait bien des conflits, et permettrait aussi de comprendre pourquoi, même dans les ordres religieux, qui sont faits pour la *moyenne* de l'élite humaine, si l'on peut dire, tout est ordonné pour tous au régime des Dons en général, mais tout n'est pas ordonné pour tous à la « voie de l'esprit ». Il faut qu'elle soit *ouverte* à tous ceux qui peuvent y entrer, il ne faut pas que tous y soient mis systématiquement.

JACQUES MARITAIN.

*
* *

Les questions auxquelles se rapportent les pages précédentes, si précises et si claires, ayant été abordées déjà ici même par le R. P. Garrigou-Lagrange, nous avons communiqué à notre éminent collaborateur la lettre de M. Maritain. Voici sa réponse, complément précieux à ses articles sur *l'Appel général et éloigné des âmes intérieures à la vie mystique*. La position de *la Vie Spirituelle* y est heureusement définie.

Les lois supérieures et leurs exceptions

Nous ne pouvons que remercier M. J. Maritain des pages précédentes, qui non seulement posent la question de la façon la plus précise, mais résument admirablement la doctrine thomiste que nous avions exposée en trois articles sur l'appel général et éloigné des âmes intérieures

à la vie mystique. Ces pages insistent aussi d'une façon très opportune sur une distinction que nous avions seulement indiquée, notre attention se portant plus, en ces articles, sur la voie normale de la sainteté que sur les circonstances défavorables ou les défauts physiques de tempéraments, qui entraînent des exceptions même chez les âmes généreuses.

*
* *

Nous avons toujours dit en effet dans *la Vie Spirituelle* que la contemplation infuse, en tant qu'elle se distingue des paroles intérieures, des visions, des ravissements, appartient *normalement* à la *pleine* perfection de la vie chrétienne. Le mot *normalement* n'est pas synonyme de « toujours » et montre déjà que ce principe peut avoir des exceptions ; le mot *pleine*, que nous n'avons jamais omis, mais souvent souligné, indique qu'il peut y avoir, à un degré inférieur, la perfection commune de la charité, sans contemplation infuse.

Nous disions même dans le premier des articles cités (1) : « Le mot *normal*, s'il est employé par des théologiens spéculatifs, vise seulement ici une loi générale et supérieure de la vie de la grâce, *loi qui s'applique de façons très différentes, tôt ou tard, parfaitement ou imparfaitement*, chez les âmes généreuses appelées à la vie contemplative ou même à la vie active, *loi qui comporte bien des conditions qui peuvent faire défaut* : elle ne s'appliquera guère par suite d'un milieu peu favorable, d'une vie d'étude trop absorbante, ou d'un manque de direction appropriée, par suite aussi d'un tempérament ingrat et de certaines imperfections *même involontaires* du sujet dans lequel la grâce est reçue ; malgré tous ces obstacles, la semence divine conserve sa *loi formelle supérieure*, que considère le théo-

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 82.

logien et que constate aussi celui qui a l'expérience de ces choses. — Si, au contraire, ce mot *normal* est employé par un praticien non mystique, qui ne voit guère que les faits particuliers et par le dehors, il prend un sens beaucoup plus concret et *matériel*, qui paraît être contraire à la réalité, dès qu'on constate des exceptions. Et l'on ne se demande même pas si ces exceptions proviennent de la grâce même ou des défauts (physiques ou moraux) du sujet où elle est reçue, de la nature de la semence ou du sol ingrat, qui demanderait un travail vraiment extraordinaire pour être transformé. »

Le mot *normal* doit donc être pris formellement, et non pas matériellement ; aussi avons-nous toujours dit que « le théologien qui cherche à établir une *loi*, parle *formellement* de la nature des choses et non des circonstances accidentelles qui font varier l'application de la loi... Même dans l'ordre de la vie végétale et animale, faute de certaines conditions, bien des lois ne s'appliquent que dans la majorité des cas, *ut in pluribus* disent les scolastiques ; ce sont des lois approchées ou approximatives, disent les savants modernes (1) ». L'oubli de ces distinctions élémentaires conduit à des sophismes invraisemblables (2).

Et c'est pourquoi nous avons nettement distingué deux questions fort différentes : 1° quelle est la loi intime du développement supérieur de la semence divine, *semen gloriæ*, ou de la *grâce considérée abstraitement* (c'est la question de l'appel général et éloigné) — 2° quelles condi-

(1) *Vie Spirit.*, nov. 1921, p. 96, 97.

(2) Nous entendions dire récemment : « On peut être parfait sans avoir la contemplation infuse, donc celle-ci est par nature *extraordinaire.* » On pourrait à ce compte dire : « On peut être homme sans avoir un mètre cinquante de taille, sans avoir cinq doigts à chaque main, sans avoir la couleur blanche, sans même avoir l'usage de la raison, donc ce sont là des choses extraordinaires. » Une chose peut être ordinaire sans appartenir à l'*essence* même du sujet où elle se trouve, lorsqu'elle est requise à son *intégrité*, ou à son *plein* développement normal.

tions sont ordinairement requises dans *le terrain* où la semence divine doit germer ? La Providence appelle-t-elle tous et *chacun* en particulier par un appel individuel et prochain ? (1) Beaucoup de fausses interprétations de la doctrine traditionnelle proviennent, disions-nous, de la confusion de ces deux questions, et d'une façon *toute matérielle* de les entendre. On voit alors des dangers de quiétisme ou semiquiétisme là où il n'y a en a nullement (2). C'est au contraire s'écarter totalement du quiétisme de déclarer que l'oraison de quiétude (IVe Demeure) est non pas acquise, mais infuse, et qu'on ne peut nullement l'avoir, avant d'y avoir été élevé par une grâce spéciale et éminente de Dieu (3).

(1) Cf. *Vie Spir.*, déc. 1921, p. 165, 166.

(2) Cf. *Vie Spirit.*, janv. 1922, p. 263.

(3) Un théologien, pour établir le caractère extraordinaire de la contemplation infuse, nous objectait récemment des textes de sainte Thérèse pris dans sa *Vie*, ch. 25 (où elle dit qu'elle résista près de deux ans aux paroles intérieures), ch. 20 (où elle dit du ravissement que souvent elle a cherché à résister), ch. 27 (où, p. 340 éd. des Carmélites, elle dit au sujet d'une vision intellectuelle : « il ne m'était jamais venu à la pensée de la désirer »). On ajoute que, par contre, dans *le Chemin de la Perfection*, ch. 19, 20 et 21, là où elle parle de l'eau vive que toutes les âmes intérieures doivent désirer, c'est une métaphore, qui ne désigne pas nécessairement la contemplation infuse. Qu'enfin sainte Jeanne de Chantal dit au sujet de l'oraison de quiétude : « Il *ne s'y faut pas porter de nous-mêmes*, mais *attendre* avec humilité et patience l'heure que notre divin Sauveur a destinée pour nous *introduire* en ce bonheur. » *Réponses* 2e éd., Paris, 1665, p. 508.

A cela nous répondrons que sainte Thérèse dans ces ch. 20, 25, 27 de sa *Vie*, parle, non pas de ce qui constitue essentiellement la contemplation infuse, mais de faveurs qui parfois l'accompagnent, savoir des paroles intérieures, du ravissement, et de visions ; elle oppose même très nettement, ch. 27, ces visions à l'oraison surnaturelle de quiétude. Par contre, dans *le Chemin*, ch. 19, 20 et 21, là où elle parle des eaux vives désirables pour toutes les âmes intérieures, il s'agit bien de la contemplation infuse ; il suffit, pour s'en rendre compte, de relire la fin du ch. 19 et le début du ch. 20.

Quant à sainte Jeanne de Chantal, dans ce texte que nous avons intégralement cité (*Vie Spirit.*, janv. 1923, p. [72]) elle dit que s'il ne faut pas *se porter* de soi-même à l'oraison de quiétude, il faut la demander à Dieu, et que « *toutes* (les âmes intérieures généreuses) aboutissent *là, sans quasi connaître qu'elles y soient* ». Qu'il ne faille

*
* *

Quant au *sommet* du développement *normal*, nous l'avons toujours noté : « ce sommet s'appelle la sainteté et même la haute sainteté, qui implique l'héroïcité des vertus. Avant d'être arrivé là, on peut avoir une certaine perfection, mais il n'y a pas encore la *pleine perfection*, à laquelle la vie de la grâce est essentiellement ordonnée... Parmi les parfaits eux-mêmes il faut distinguer ceux qui débutent dans la perfection, ceux qui y sont plus avancés et enfin ceux qui sont arrivés à la plénitude de la perfection (1) ».

Aussi n'avons-nous eu aucune difficulté à le reconnaître plusieurs fois : « il se peut que des âmes même très généreuses, faute de certaines conditions *qui ne dépendent pas de leur volonté*, n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas (2) ». Cela peut provenir non seulement d'un milieu défavorable, d'un manque de direction, mais aussi du tempérament physique. Et à ce sujet il est bon de rappeler, avec M. J. Maritain, que, selon plusieurs thomistes comme Bannez, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, même les qualités de tempérament sont en un sens chez le prédestiné un effet de la prédestination (3).

Pour ces raisons (et pour d'autres relatives à la question : Peut-on mériter *de condigno* la grâce efficace?) nous croyons que ce serait un excès d'affirmer comme certain

pas *s'y porter*, c'est certain, puisque, comme nous l'avons toujours soutenu, la quiétude est une oraison, *non pas acquise, mais infuse*, tout à fait distincte d'ailleurs du ravissement, des paroles intérieures et des visions.

(1) *Vie Spirit.*, nov. 1921, p. 90, déc. 1921, p. 174, et août 1922 : La perfection relative.

(2) *Vie Spirit.*, déc. 1921, p. 178, n. 1, 181, 182, 184, 251.

(3) Cf. Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, Billuart, *de Praedestinatione*, in fine.

qu'une âme fervente peut mériter de *condigno*, non seulement un haut degré des dons comme dispositions habituelles, mais l'illumination actuelle correspondante. Nous avons toujours dit seulement qu'elle peut la mériter *saltem de congruo* selon l'expression de plusieurs thomistes (1). — Et dès le début, traitant de la méthode de la théologie mystique, nous avons noté aussi bien les abus de la méthode exclusivement déductive, que ceux de la méthode exclusivement descriptive (2). Il est clair qu'un systématisation deviendrait fausse et dangereuse, en négligeant de considérer les conditions matérielles du sujet qui reçoit la grâce et le bon plaisir de Dieu dans la répartition de ses dons; mais ce n'est pas aux thomistes qu'on peut reprocher de méconnaître ce bon plaisir. Cf. S. Thomas, I^{a}, q. 23, a. 5 (3).

Nous admettons donc que s'il n'y a *formellement* et *en principe* qu'une voie normale de la sainteté, on peut distinguer *matériellement* et *en fait* deux voies : l'une qui sera sous le régime plus spécial des dons actifs, l'autre sous le régime plus spécial des dons de contemplation, « la voie de l'esprit ». Et il est profondément philosophique et théologique de dire : « C'est une erreur « matérialiste » que d'*ériger une distinction matérielle en distinction formelle* et de supposer deux formes différentes là où il n'y a que participation imparfaite ou parfaite d'une même forme. » Cette seule réflexion vaut plus, à elle seule, que de longs articles d'érudition matérielle, déclarés souvent très intéressants, alors que l'intelligence proprement dite n'y trouve que très peu de lumière. Quelques-uns trouveront sans doute simpliste cette conception traditionnelle, très simple et très haute. Mais, comme le dit Bossuet à propos d'une autre doctrine : « Qui ne peut atteindre à sa hauteur,

(1) *Vie Spirit.*, déc. 1921, p. 169.

(2) *Ibid.*, oct. 1919, p. 16... où nous comparions les deux excès possibles en cette matière à l'empirisme et à l'idéalisme platonicien.

(3) *Vie Spir.*, avril 1920, p. 1, mai 1920, p. 81 sur l'efficacité de la grâce.

dédaigne sa simplicité. » Pourquoi lui substituer une complexité matérielle, qui peut paraître mécaniquement précise, mais où il n'y a plus d'intelligence, au sens supérieur du mot?

*
* *

Après cette vue profonde, le mérite principal de l'étude de M. J. Maritain est de montrer qu'il peut y avoir chez bien des âmes une certaine vie mystique par la prédominance des dons de l'action et de celui de piété, sans qu'il y ait encore contemplation infuse ou proprement dite. Nous n'avons aucune difficulté à le reconnaître, puisque nous avions déjà écrit : « Il se peut en effet que les dons de la contemplation n'interviennent encore en ces âmes que d'une façon latente et diffuse; il y a là une vie mystique encore imparfaite. Elle peut s'accompagner d'une grande générosité qui mérite déjà le nom de perfection, sans être pourtant la *pleine* perfection de la vie chrétienne. Cette dernière, pour être vraiment une plénitude, requiert le complet développement de tout l'organisme spirituel, y compris les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse (1). »

Nous sommes enfin tout disposés à admettre les trois formes de *recueillement actif* dont il est parlé dans une note très suggestive de la précédente lettre; ces trois formes de recueillement actif disposent en effet d'une façon, soit éloignée, soit prochaine, soit ultime, à la contemplation infuse; on peut les appeler contemplation improprement dite. En ce sens, nous avons reconnu que la contemplation dite *acquise* peut se trouver au terme d'une pieuse lecture, d'une bonne méditation, pendant l'audition d'un sermon bien ordonné et vivant, « dans la psalmodie, l'assistance à la sainte messe, le chant liturgique chez les âmes

(1) *Vie Spirit.*, déc. 1921, p. 174.

habituées à la méditation des choses divines et qui n'ont pourtant pas encore une contemplation proprement infuse ou mystique (1) ». Plusieurs de ces âmes, avons-nous dit, peuvent être plus avancées dans la vertu, dans la vraie charité, que d'autres qui ont reçu plus rapidement la contemplation infuse (2). Mais cela ne doit pas faire oublier le principe général : d'habitude la vertu monte avec l'oraison, et est le meilleur signe que cette oraison nous unit intimement à Dieu. Aussi dans les procès de béatification considère-t-on surtout l'héroïcité des vertus et les épreuves.

M. J. Maritain est un de ceux qui ont le mieux compris que saint Thomas parle toujours *formellement* et que beaucoup d'interprétations erronées de sa doctrine proviennent de ce qu'on entend *matériellement* ce qu'il dit d'une *pure forme*, abstraite de la matière ou des contingences. Cet abstrait s'oppose, non pas au réel, mais au concret, et désigne dans celui-ci ce qu'il a de plus réel, sa loi foncière, l'essence même universelle ou commune aux individus, les propriétés de cette essence, la loi du développement de son activité. Dans la question qui nous occupe, il s'agit de l'essence même de « la grâce des vertus et des dons », il s'agit aussi de la loi de son développement supérieur. Certaines circonstances défavorables, certains défauts même involontaires du sujet où est reçue la semence divine, germe de la gloire, peuvent empêcher celle-ci d'atteindre ici-bas son plein développement normal, sans qu'il y ait de notre faute. Il ne faut pas pour cela oublier quelle est la voie normale de la sainteté. En ce sens il est très vrai de dire avec le P. Garate, S. J., dans son étude déjà citée sur les textes de sainte Thérèse relatifs à cette question : « Tous ceux qui s'appliquent au saint exercice des colloques affectueux avec Dieu obtiennent des grâces congrues pour atteindre la perfection de l'état mystique. S'il arrivait qu'une

(1) *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 85, 87.
(2) Cf. *ibid.*, p. 98.

âme ayant fait *tout ce qui est en son pouvoir*, n'obtînt pas cet état mystique, ce serait par suite d'une *disposition exceptionnelle* de la Providence que sainte Thérèse qualifie de jugement très secret de Dieu ; il y aurait là comme une dérogation aux lois mystiques (1). » Le fait peut n'être pas rare si l'on songe aux très nombreuses *circonstances défavorables*, aux défauts physiques qui rendent l'âme peu apte à la contemplation, mais ces exceptions confirment la règle : pour qu'un germe atteigne son plein développement normal il faut un milieu convenable, un terrain bien préparé, et, comme il est dit dans la parabole, le grain mis en terre donne ici trente pour un, ici soixante et là cent pour un.

(1) *Razon y Fé*, juil. 1908, p. 325.

1er ÉPILOGUE

Accord progressif des théologiens actuels sur la Contemplation

En rendant compte, en mars dernier (1), de l'opuscule de Mgr Farges, suite d'une lettre de juin 1921 (2), nous demandions plus de charité dans les discussions, surtout en des matières si élevées. Nous sommes donc pleinement d'accord sur ce point et ne saurions trop le mettre en pratique; c'est particulièrement notre devoir à l'égard d'un vétéran de l'école thomiste aussi convaincu que Mgr Farges. La chose convient d'autant mieux que plusieurs, ne voyant pas bien l'importance de la question, sont surtout frappés par le choc parfois un peu vif des idées et croient y voir un manque de bienveillance. D'excellentes personnes diraient volontiers : « Par charité, les théologiens ne pourraient-ils donc pas se mettre d'accord dans un honnête éclectisme, doctrine moyenne et tolérante, de nature à satisfaire tout le monde? » De fait, on le cherche depuis longtemps cet honnête éclectisme assez incolore, par exemple sur le problème toujours actuel de l'efficacité de la grâce. Mais n'oublions pas que les doctrines moyennes ne se trouvent pas toujours entre deux erreurs contraires; elles sont souvent entre les formes opposées de l'erreur et une très haute vérité. Or cela il faut le dire, même au ris-

(1) *Vie Spirituelle*, mars 1923, Supplément p. [106].
(2) Lettre insérée dans *la Vie Spirituelle*, juin 1921, p. 234.

que de paraître à plusieurs trop intransigeant, et il faut le dire par charité, pour qu'on n'arrête pas l'élan des âmes, en faisant passer pour suspectes les aspirations légitimes les plus hautes. Précisément parce que la charité est grande chose, il ne faut pas donner son nom à ce qui ne le mérite pas, à ce qui ferait plutôt penser à l'opportunisme et à sa prudence négative. C'est même pour cela que Mgr Farges déclare ne pouvoir pactiser avec un certain minimisme qu'il nous attribue. Si la charité ne doit pas nous faire accepter l'erreur pour la vérité, elle ne doit pas non plus nous faire prendre la médiocrité pour la mesure, ni l'exaltation pour l'élévation du véritable amour de Dieu. Elle nous presse au contraire de travailler, parfois énergiquement, pour discerner le vrai du faux. La vérité, surtout dans les questions qui nous occupent, est chose précieuse, difficile à trouver, à conserver sans altération, et quand on a le bonheur de la découvrir ou de la recevoir, c'est une joie de reconnaître sincèrement qu'on s'est parfois trompé en la cherchant. Tout le monde en convient, ce qui serait contraire à la charité et même à la justice, ce serait d'attribuer à des adversaires d'énormes confusions qu'ils n'ont point faites, et ce serait aussi assez peu adroit, s'il est évident qu'ils ne se sont pas mépris. Sur ces principes nous sommes, bien sûr, pleinement d'accord.

Leur application parfaite est assez rare; quoi qu'il en soit, nous estimons que les ennuis de la présente controverse sont largement compensés par l'heureux résultat auquel elle aboutit : Mgr Farges, qui nous avait déjà fait une importante concession (1), reconnaît très nettement que la contemplation mystique ne requiert pas d'idées infuses. Il donne même à sa réponse un titre qui est, selon nous, exagéré en un sens : *Point d'idées infuses dans la contemplation infuse* (2). C'est nous concéder plus que nous ne demandons, car la contemplation mystique comporte, non

(1) Il admettait déjà dans son opuscule, p. 96, qu'« il y a des états contemplatifs caractérisés *par la prédominance, à des degrés divers, des dons* du Saint-Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active*, et requis pour la plus éminente sainteté ». Cela, disait-il, « nous l'accordons tous ».

(2) Cf. Lettre insérée, *Vie Spirituelle*, mai 1923.

pas essentiellement, mais accidentellement, quelquefois, des idées infuses, lorsqu'elle s'accompagne de certaines révélations et visions très élevées. Ce que nous avons voulu établir, c'est que par elle-même, même à ses degrés supérieurs, elle ne les exige pas nécessairement. Nous n'aurions pas osé espérer un accord si prompt et si parfait. Le R. P. Bainvel, S. J., fait aussi la même concession (1).

*
* *

Il est vrai que Mgr Farges nous dit qu'il n'a jamais soutenu la nécessité des *idées infuses* dans la contemplation mystique, mais seulement celle des *espèces impresses intelligibles infuses*. Nous avouons ne pas voir la différence (2). Ce qu'on désigne en latin par les mots *species intelligibilis impressa infusa* se traduit généralement en français par « idée infuse », car l'expression « espèce impresse » n'est guère en usage dans notre langue; d'excel-

(1) Le R. P. Bainvel reconnaît en effet très nettement aujourd'hui, après un article de M. Saudreau : « Je ne tiens pas les *espèces infuses*, analogues à celles des anges, comme constitutives de l'état mystique, et *je n'assimile pas l'état mystique à l'état angélique*. Je tiens que l'état mystique est constitué par la conscience du surnaturel en nous. Peut-on avoir cette conscience du surnaturel sans espèces infuses et notamment sans espèces infuses d'ordre angélique? C'est une autre question. Il me paraît que cette conscience du surnaturel en nous, c'est-à-dire de la présence divine, de l'action divine, de notre vie en Dieu et de la vie divine en nous, *n'exige pas autre chose* qu'un éveil spécial de nos facultés sous la touche divine, ou, si l'on veut, *qu'un influx spécial de lumière divine ou d'amour divin dans nos facultés de connaître et d'aimer. Les sens surnaturels* dont nous parlent les mystiques ne semblent *pas exiger davantage* » (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, janv. 1923, p. 75,76). Encore faut-il dire que, dans les états mystiques appelés nuit passive des sens et nuit passive de l'esprit, l'âme sent plutôt *Dieu absent*, bien qu'un directeur expérimenté s'aperçoive que Dieu est très intimement présent en elle et la purifie comme lui seul peut le faire.

(2) Le R. P. Bainvel dans le texte que nous venons de citer ne l'indique pas non plus, il parle d'*espèces* infuses comme synonyme d'*idées* infuses.

lents dictionnaires ne l'indiquent pas. De plus, ce que nous appelons *idée infuse* est proprement et tout d'abord une « species *impressa* infusa », comme l'explique saint Thomas dans le traité des anges et en parlant de la science infuse du Christ (1). En effet, une espèce *expresse*, étant exprimée vitalement par notre intelligence, n'est pas directement infuse, et elle cesse avec l'acte de penser. Enfin dans les meilleurs manuels de philosophie thomiste, nullement suaréziens, on trouve même en latin l'équivalence des termes *species impressa* et *idea*. On lit par exemple dans la *Summa philosophica* du cardinal Zigliara, t. I, l. I, c. I, a. I, nº VIII : « *Idea* dupliciter sumi potest, et reapse sumitur præsertim ab antiquioribus scolasticis... : Idea primo modo sumpta dicitur *species impressa*, medium quo ; idea secundo modo accepta dicitur *species expressa*, verbum mentis, medium in quo. » Les manuels de philosophie du P. Hugon, O. P., et du P. Gredt s'expriment de même (2). D'une façon générale, quand on parle du problème de l'origine des *idées*, il s'agit pour les scolastiques de l'origine des idées ou « species intelligibiles » *imprimées*

(1) Iª, q. 58, a. 1 : « Angelus non omnia, quæ naturaliter cognoscit, semper actu considerat. » L'ange ne considère pas toujours actuellement ce qu'il peut naturellement connaître, il ne s'en fait pas toujours une idée expresse ou exprimée, mais ses idées infuses restent toujours en lui comme espèces impresses ; cf. Iª, q. 55, a. 1, 2, 3. — Item IIIª, q. 9, a. 5. Utrum scientia indita vel infusa Christi fuerit habitualis : « Scientia indita animae Christi fuit habitualis, et poterat ea uti, quando volebat. »

(2) Cf. P. Hugon, *Cursus Phil. thomist.*, t. I, p. 32 ; t. IV, p. 32, 35 : « *idea* active ad intellectionem concurrit,... scil. ut *species impressa* » ; item p. 37, 39... et t. VI index operis ad verbum *Idea*.

Jos. Gredt, O. S. B. : *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, vol. I, nº 490 : De origine *idearum* : Ad *speciem impressam* efficiendam... requiritur duplex causa : intellectus agens et phantasma. »

De plus, nous n'avons certes jamais nié que *la sensation*, selon saint Thomas, exige une « espèce impresse » et ne comporte pas d' « espèce expresse ». Comment aurions-nous pu prétendre que pour voir un chêne il suffit de la lumière, sans avoir reçu aucune similitude de cet objet ? Parler ainsi ne serait pas seulement matérialiser la doctrine de saint Thomas sur la sensation, mais ne plus rien comprendre absolument à ce qu'il a écrit sur ce sujet, et ne pas même savoir lire les mots dont il s'est servi.

dans l'intelligence. L'équivalence de ces termes est donc indubitable; par suite, reconnaître que la contemplation mystique ne requiert pas d'*idées infuses*, c'est dire équivalemment qu'elle ne requiert pas d'*espèces impresses infuses*, qu'on mette ces derniers mots au singulier ou au pluriel. On ne peut identifier « idée infuse » à « espèce *expresse* infuse » pour l'opposer à « espèce *impresse* infuse », car, nous l'avons vu, toute idée infuse est proprement et tout d'abord « impresse » ou imprimée dans l'intelligence, avant d'être vitalement exprimée par elle.

Du reste, ni Benoît XIV, ni le cardinal Billot ne disent que la contemplation mystique exige des « espèces impresses infuses ». Il suffit de lire leurs ouvrages, comme nous l'avons déjà montré (1), et de citer intégralement leurs propositions (2).

Comme Son Ém. le cardinal Billot, nous trouvons

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, janvier 1923, Suppl. p. [50].

(2) Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. xxvi, n° 7, dit : « Per infusam vero (contemplationem) Deus non solum ea ostendit quae antea fuerunt credita, sed *vel* ea ostendit cum novissimis circumstantiis et perfectionibus, *vel* nova objecta revelat, novas eorum species infundendo ». C'est seulement lorsque de nouveaux objets sont révélés, qu'il y a de nouvelles espèces infuses; tel est le sens manifeste de la phrase, si l'on remarque les deux *vel*. Du reste, Benoît XIV, comme il le dit lui-même, suit sur ce point le Cardinal de Laurea, bien plus il l'a copié mot pour mot, sans rien changer. Or dans l'ouvrage du Cardinal de Laurea, *Opusc. VII, de Contemplatione infusa*, on trouve, c. v, les mots copiés par Benoît XIV, et plus loin, c. xiii, leur explication, à savoir, que la contemplation infuse ne requiert pas toujours des espèces infuses, même lorsqu'elle s'accompagne de révélation, car souvent les espèces préexistantes suffisent : « per species sive antiquas jam existentes in contemplante, sive novas a Deo noviter productas. » Le Cardinal de Laurea montre par ailleurs, *ibid.* ch. x, qu'il est légitime de désirer la contemplation infuse, de la demander à Dieu, et ch. xvi, qu'elle s'élève généralement avec le progrès des vertus et des dons. Item *Opusc. octav.* c. ix. C'est ce que nous avons toujours enseigné.

Le Cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, éd. 1905, p. 189, ne dit pas que Dieu donne toujours des espèces impresses infuses dans la contemplation mystique, il écrit : « (Deus) sua operatione immediata species ipsas in mente imprimit, *vel certe ordinat sine ullo discursu*

absurde la doctrine d'après laquelle *la contemplation infuse serait accessible à l'effort de toutes les âmes*. La contemplation *infuse* se définit précisément en effet *celle qui ne peut s'obtenir par notre effort* ou par notre activité personnelle aidée de la grâce commune. C'est Dieu qui la donne. Mais les meilleurs thomistes enseignent qu'*il a coutume de l'accorder aux parfaits*, et que cette grâce, tout en étant spéciale et éminente, n'est pas proprement extraordinaire, c'est-à-dire en dehors de la voie normale de la sainteté (1). Or c'est là toute notre doctrine. La résumer en disant : « la contemplation mystique est accessible à l'effort de toutes les âmes » serait la défigurer tout à fait. Mgr Farges le fait équivalemment sans s'en douter, en écrivant dans son opuscule p. 29 : « Confondre la contemplation *infuse* avec la contemplation *acquise* et les appeler de même nom, nous paraît la plus grave déformation de la théologie mystique. » Bien sûr, une des erreurs des quiétistes était de considérer comme *acquise* l'oraison de quiétude qui est *infuse* (2); mais nous n'avons cessé de nous élever contre cette confusion. Un résumé d'une doctrine la fausse parfois complètement; il arrive ainsi que la doctrine thomiste de la grâce semble s'identifier avec le calvinisme. Ceci noté, les divergences avec le Cardinal Billot s'atténuent beaucoup (3).

contemplantis. » Il ne faut pas oublier de rapporter les derniers mots que nous venons de souligner.

De plus, sans dire, comme le Card. Billot, que chaque don du Saint-Esprit a deux modes *spécifiquement* différents, nous avons toujours reconnu que chacun peut intervenir d'abord d'une façon *latente*, puis d'une façon *manifeste*, et que les dons d'intelligence et de sagesse s'unissent parfois à la lumière prophétique accompagnée d'idées infuses, ce qui est alors quelque chose d'extraordinaire. Cf. *Vie Spirit.*, janvier 1923, p. [55].

(1) Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus theol. myst.-scol.*, t. II, p. 71, après avoir dit *Deus solet elevare ad eam*, ajoute : « quod omnes docent ».

(2) Dudon, S. J., *Michel Molinos*, p. 260, 265.

(3) Puisque notre contradicteur nous invitait à interroger le Cardinal Billot, nous l'avons fait. Il a commencé par nous dire qu'il n'admettait pas la théorie, soutenue par Mgr Farges, de la perception

*
* *

Mgr Farges rappelle encore certains textes de saint Thomas, que nous avons expliqués par leur contexte (1), chose d'autant plus nécessaire qu'à deux reprises une objection que se fait le saint Docteur avait été citée par mégarde comme étant sa doctrine même (2); *la Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1923, p. 97, l'a remarqué comme nous. Inutile d'y revenir. Nous pourrions pourtant confirmer ce que nous avons dit des textes tirés du *de Veritate*, q. 18, a. 1 et 5, par ce que saint Thomas a enseigné plus tard sur les mêmes questions Ia, q. 94, a. 1, ad 3m; a. 2, 3, 4. Il y est montré qu'Adam innocent différait du contemplatif dont nous parlons, en tant que, créé à l'âge adulte, il avait reçu des idées infuses de fait, et en tant qu'il avait reçu aussi immédiatement la révélation comme les prophètes. Il y est dit aussi qu'Adam innocent connaissait Dieu et les anges non point par une intuition positive immédiate, mais « *in effectibus*, præcipue intelligibilibus (3) ».

On ne peut soutenir non plus que, pour saint Thomas, il est impossible d'avoir une connaissance nouvelle sans espèces nouvelles, puisqu'il enseigne formellement (IIa IIae,

immédiate de Dieu chez les mystiques ; c'est, selon lui, une invention du P. Poulain. Il nous a dit aussi, il est vrai, qu'il n'admettait pas non plus que *la contemplation mystique soit accessible à tous.*

A quoi nous lui avons respectueusement répondu que *le ciel est accessible à tous*, et que, selon la tradition, la contemplation mystique est ici-bas, dans les âmes purifiées, *le prélude normal de la vision du ciel.* — Son Éminence a très simplement reconnu qu'elle n'avait jamais fait une étude approfondie de ces questions ; elle avait noté du reste, dans son traité *de Virtutibus infusis*, qu'elle ne voulait en dire que quelques mots en parlant des dons.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl. p. [7]..., mars 1923, p. [106]...

(2) *Réponses aux controverses de la presse*, p. 38 et 61.

(3) Saint Thomas dit en effet (Ia, q. 94, a. 1, ad 3m) qu'Adam dans l'état d'innocence, s'il pouvait connaître Dieu sans *medium*, démons-

q. 173, a. 2) que le prophète Joseph, sans recevoir des espèces nouvelles, mais seulement la lumière infuse, interpréta les songes de Pharaon, en vit le sens que Pharaon ne pouvait découvrir. Il est également très certain que pour saint Thomas (IIa IIae, q. 8, a. 1 et 2 ; q. 45, a. 1, 2, 3) l'illumination des dons d'intelligence et de sagesse, sans espèces nouvelles, nous fait découvrir le sens profond des mystères de la foi. Pour lui du reste, nous l'avons vu, en toute connaissance sensible ou intellectuelle il y a progrès lorsque la lumière devient plus intense, les espèces restant les mêmes (2).

Pour soutenir son interprétation, Mgr Farges doit prétendre que saint Thomas se sert couramment du seul mot *lumière* pour désigner à la fois *la lumière* et *les espèces infuses*. A ce compte chaque fois qu'il nous dit que tout chrétien reçoit le *lumen fidei* et le *lumen doni sapientiae*, il dirait que tout chrétien reçoit des espèces impresses infuses, qui dès lors deviendraient tout à fait ordinaires.

Saint Thomas a pris soin d'ailleurs d'expliquer ce qu'il entend par la connaissance quasi expérimentale selon

tratif, sans démonstration qui procède successivement du connu à l'inconnu, avait pourtant besoin d'un *medium* où comme dans un *miroir* il connaissait Dieu *a simultaneo*. Voici ses propres expressions : « *Duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur* quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur *per speculum*, et *simul* videtur cum ipso speculo. *Aliud* medium est, per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis, et sine tali medio Deus videbatur. Non autem sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed *simul in effectibus*, præcipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. »

Item, art. 2 : « Anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam », car ses idées infuses *de fait*, puisqu'il avait été créé à l'âge adulte, exigeaient comme nos idées acquises le concours de l'imagination.

De même (IIa IIae, q. 5, a. 1, ad. 1m), il est dit contre Hugues de Saint-Victor que la contemplation d'Adam innocent restait dans l'ordre de la foi, « non tollebat rationem fidei ». Cependant Dieu lui était plus présent qu'à nous *per lumen sapientiæ*.

(2) Cf. Ia, q. 12, a. 13, ad 2 ; IIa IIae, q. 8, a. 1 ; q. 5, a. 4.

laquelle le mystique est *patiens divina*. Il ne s'agit point d'espèces impresses infuses, il dit : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia *affectiva*, sive *experimentalis*, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis ; sicut de Hierotheo dicit Dion. de div. Nom., c. II, l. 4, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa* » (IIa IIae, q. 97, a. 2, ad 2m). Il n'y a là aucun minimisme.

Nous avons montré longuement que telle est aussi la doctrine de saint Jean de la Croix (1). Il distingue très nettement la lumière infuse de toute espèce intelligible (2).

*
* *

Pour maintenir sa manière de voir, Mgr Farges essaie enfin d'identifier les espèces impresses infuses avec les touches divines : « Une *species impressa* que l'on peut traduire encore plus clairement par empreinte ou *touche divine*, suffira, dit-il, à produire la connaissance mystique » ; il est dit plus loin qu'elle est indispensable.

A cela nous répondons : Si par empreinte ou touche divine, au sens large, on entend seulement l'impression reçue dans l'intelligence sous la grâce opérante spéciale, qui s'appelle inspiration et illumination du Saint-Esprit, nous sommes d'accord. Mais en théologie on n'a jamais appelé cette impression *species impressa* ; d'autant qu'elle peut se trouver dans la *volonté*, où il ne saurait y avoir

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl. p. [14]...

(2) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. XII : « Quand la connaissance générale, la *lumière surnaturelle*, dont nous parlons, pénètre dans l'esprit en sa simple pureté, *dégagée de toutes les espèces intelligibles* qui sont proportionnées à l'entendement, celui-ci n'en est pas frappé et ne la voit pas. » Il en reçoit pourtant une connaissance beaucoup plus pénétrante et savoureuse des mystères de la foi ; c'est ainsi qu'un texte lu très souvent dans l'Évangile, sans nous avoir frappé, devient pour nous à certains moments particulièrement lumineux et suffirait à nourrir notre âme pendant des heures et des jours.

une *espèce impresse* qui ne peut être que dans une faculté de connaissance. « La touche d'amour », dont parle saint Jean de la Croix, *Vive Flamme* 3e str., 3e v, § x, n'est certainement pas une espèce impresse puisqu'elle est dans la volonté (1).

Si au contraire par *touche divine* on entend ce que saint Jean de la Croix désigne plusieurs fois par ce mot pris en un sens plus spécial, la thèse n'est pas mieux prouvée, car, selon le saint, cette touche divine ainsi conçue *n'est pas requise à la contemplation infuse générale*, désirable pour tous, mais seulement à certaines *connaissances distinctes* qu'il ne convient pas de désirer (2). Il resterait d'ailleurs à prouver que cette touche divine est une espèce impresse infuse ; or cela est faux, car les touches divines proprement dites, selon saint Jean de la Croix, sont reçues d'abord dans la volonté, y impriment des sentiments surnaturels, qui « retentissent sur l'intelligence (3) ».

*
* *

Concluons : Il reste donc admis de part et d'autre que la contemplation mystique ne requiert pas nécessairement d'*idées infuses*, soit naturelles, soit d'ordre angélique. C'est là un grand point. On voit ainsi s'établir peu à peu l'accord des théologiens sur ces difficiles questions. Ce n'est

(1) Cf. *Vive flamme*, 3e str., 3e vers, § x : « Dieu peut enflammer la volonté par la touche ardente de son amour alors que l'entendement ne saisit rien... (ou) rien de plus qu'avant. »

(2) Cf. sur *les touches divines* saint Jean de la Croix, *Œuvres*, trad. Hoornaert, 2e éd., *Montée*, l. II, ch. x, où sont énumérés quatre modes différents de *perceptions particulières distinctes* : 1° les visions, 2° les révélations, 3° les paroles intérieures, 4° les sentiments spirituels ou touches divines. — Item *Montée*, l. II, ch. xxx, p. 207, les sentiments spirituels sont identifiés aux touches divines et rangés « parmi les perceptions *distinctes* de l'entendement » opposées à la contemplation infuse générale et obscure. — Le P. Meynard a bien montré aussi (*La Vie intérieure*, t. II, n° 342), que « les touches divines appartiennent à la contemplation particulière et distincte. »

(3) *Montée*, l. II, ch. xxx, p. 208.

pas, croyons-nous, par des polémiques qu'il s'accentuera ; pour notre part nous les éviterons le plus possible, à cause du temps qu'elles font perdre et des divisions que trop souvent elles produisent ou aggravent. Nous désirons vivement qu'il n'en soit pas ainsi ; notre désaccord avec Mgr Farges ne sera, croyons-nous, que passager ; très sincèrement nous resterons unis dans un profond attachement à la doctrine de saint Thomas, à la diffusion de laquelle il a travaillé bien avant nous et toute sa vie. Nous espérons que par la loyale collaboration des esprits, qui ne cherchent que le vrai dans la charité, l'accord souhaité s'établira en distinguant de mieux en mieux la contemplation mystique confuse, de la contemplation particulière et distincte, et aussi l'appel éloigné à la vie mystique de l'appel prochain, soit suffisant, soit efficace, et efficace pour conduire soit aux degrés inférieurs, soit aux degrés supérieurs de la vie mystique (1).

C'est ainsi que la *Note sur le caractère propre de la contemplation divine*, récemment publiée par Mgr Waffelaert (2), ne diffère guère de ce que nous disons que par la terminologie. 1° Il appelle « *contemplation acquise* ou active » ce que nous appelons avec sainte Thérèse « oraison acquise de recueillement (3) ». — 2° *La contemplation infuse ordinaire*, appelée par lui « infuse au sens large », à la prendre telle qu'il la décrit, commence, selon nous, avec le recueillement surnaturel et la quiétude (VIe Demeure) et avec la nuit passive des sens, qui suit les trois signes dont parle saint Jean de la Croix dans la *Nuit*,

(1) Voir sur ces différentes divisions de l'*appel* ou *vocation* ce que disent à ce sujet les thomistes dans leur Traité de la prédestination, particulièrement les Carmes de Salamanque, « *de Deo uno*, index *Vocatio*, alia naturalis, alia supernaturalis ; — alia interna, alia externas Utraque potest esse efficax vel inefficax ». Nous avons expliqué ce, termes, *Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 92...

(2) Cette note parue dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1923, p. 31..., se trouve aussi à la fin de la 2e édition de la traduction française des Œuvres de saint Jean de la Croix par le chanoine Hoornaert.

(3) *Chemin de la Perfection*, ch. 28.

l. I, ch. IX. Or ces trois signes ne diffèrent pas de ceux indiqués dans la *Montée*, l. II, ch. XI et XII, si ce n'est que cet ouvrage montre ce que l'âme doit *faire* pour écarter les obstacles, tandis que l'autre montre ce qu'elle *reçoit* et comment elle doit recevoir. Cette contemplation infuse ordinaire peut se développer normalement jusqu'à l'union transformante. — 3° La *contemplation* appelée par Mgr Waffelaert *infuse stricte* est ce que nous appelons avec Thomas de Jésus *contemplation suréminente, unie à la lumière prophétique* (1). N'est-ce pas ce que veut dire Sa Grandeur, puisqu'elle écrit que « cette contemplation est très haute, en dehors du mode ordinaire,... accordée rarement même à des âmes déjà très parfaites,... absolument excellente » ? Et pourtant Mgr Waffelaert ne craint pas d'ajouter, ce que nous n'avons encore jamais fait : « Il est licite d'aspirer à la contemplation même *strictement infuse* (au sens qu'il vient de dire) et de la demander à Dieu, pourvu qu'on agisse en esprit de profonde humilité ». Il dit même que cette contemplation « *succède d'habitude* » à la précédente, lorsque celle-ci a atteint son plein développement.

Tout ceci indique un progrès réel dans l'étude de la question. On pourrait en noter plusieurs autres indices, nous le ferons dans une prochaine chronique en montrant que la doctrine que nous croyons vraie est admise dans les récents ouvrages de M. Rodolphe Hoornaert (2), de M. Victor Many, de la Compagnie de Saint-Sulpice (3), de Dom S. Louismet, O. S. B. (4), et plusieurs autres. Nous avions déjà noté (4) que ces idées sont vraiment conformes pour le fond à ce qu'enseignent en Espagne le P. Vicente de Peralta, O. M. C., le P. Gabriel de Jésus, C. D. ; en Alle-

(1) Cf. *Thomas de Jésus*, C. D., *De contemplatione*, l. II, c. 3, c. 4, c. 5, et *de Oratione*, l. I, c. 1 et c. 4. Ce dernier ouvrage de Thomas de Jésus ne cesse d'insister sur la doctrine que nous avons toujours donnée comme traditionnelle.

(2) *Sainte Thérèse, écrivain*, p. 284, 425.

(3) *La Vraie Vie*, p. 70..., 186-191, 243..., 253...

(4) *La Vie mystique*, et *Essai sur la connaissance mystique*.

(4) *Vie Spirituelle*, mars 1922, p. 459.

magne, les PP. Weiss, Wilms, O. P., Dimmler, Mgr Grabmann; en Autriche le P. Lercher, et à Rome dans un opuscule récent le P. de la Taille, S. J. (1).

C'est aux mêmes conclusions qu'aboutissent M. l'abbé J. Wehrlé, dans une étude sur sainte Thérèse (2), et M. l'abbé Vincent, professeur à l'Université Catholique d'Angers, dans sa thèse sur « Saint François de Sales, directeur d'âmes ».

Le Rme Dom Vital Lehodey nous permettra de dire ici ce qu'il nous faisait savoir ces derniers jours : « L'article de M. J. Maritain (3) m'a été un trait de lumière, et j'espère que la question va faire un grand pas. M. Maritain fait une distinction lumineuse et très fondée, entre *vie* mystique et *contemplation* mystique. Il part de ce principe que les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit se développent avec la grâce sanctifiante, *quant à l'habitus*; mais *quant à leur exercice*, c'est celui des vertus qui prédomine d'abord; avec le développement de la vie spirituelle, l'exercice des dons devient plus fréquent; il se fait ensuite *prédominant* et peut aller en grandissant toujours...

« Mais le Saint-Esprit mettra *surtout* en activité chez certaines âmes les dons d'intelligence et de sagesse, et il en dirigera d'autres *plutôt* par le chemin de l'action, en mettant en exercice les cinq autres dons (4). On aura ainsi

(1) Nous apprenons qu'on prépare en Belgique un ouvrage qui montrera que telle est aussi la doctrine de nombre d'auteurs de la Compagnie de Jésus.

(2) *La Vie contemplative, couronnement de la vie chrétienne* 1922. L'auteur, pour y déterminer l'essence de la contemplation, la distingue bien de ce qui est *au-dessous* d'elle (oraison mentale discursive) et de ce qui est souvent *à côté* d'elle (esprit de prophétie, visions, révélations, ravissements). Il conclut comme nous : « la contemplation, ou oraison surnaturelle..., représente une grâce éminente, mais elle ne constitue pas un fait extraordinaire »; bien loin de là, elle appartient au « plein développement de la vie chrétienne ».

(3) *Vie Spirituelle*, mars 1923, p. 636-659 : « Question sur la vie mystique et la contemplation ».

(4) Du reste, le caractère de *passivité* se retrouve dans tous les dons, même dans ceux de l'action. Dom Vital Lehodey le montre bien dans le *Saint Abandon*, p. 457.

toutes sortes d'âmes parfaites, les unes plus contemplatives (avec les variétés de la contemplation, purifiante ou savoureuse), les autres plutôt actives que contemplatives. »

Bien que nous ayons surtout considéré le *plein* développement normal de *tout l'organisme spirituel*, y compris les dons supérieurs, nous n'avons jamais pensé autrement, nous l'indiquions même dès nos premiers articles (1). On trouverait aisément les mêmes remarques chez presque tous les auteurs traditionnels; M. Saudreau lui-même les a faites très explicitement et longuement, là où il distingue les âmes, selon que prédominent en elles soit la volonté, soit l'intelligence, soit la mémoire, et les grâces correspondantes (2).

Dom Vital Lehodey a été conduit à penser que certaines âmes peuvent parvenir à une perfection élevée sans une

(1) *Vie Spirituelle*, déc. 1919, p. 148 : « Il y a des âmes plus aptes à la vie active... d'autres à la vie contemplative »...; p. 156 : « Certaines excellent dans les dons relatifs à la vie active, comme le don de force, d'autres dans ceux de la vie contemplative ». — Et en parlant de la connexion des vertus et des dons nous avons plusieurs fois noté la doctrine de saint Thomas Ia IIae, q. 66, a. 2 : bien que dans une même âme les vertus et les dons grandissent ensemble, à titre d'*habitus*, comme les cinq doigts de la main; cependant « on est plus prompt à l'*exercice* de telle vertu que de telle autre, soit par nature, soit par habitude, soit parce qu'on y est plus porté par la grâce de Dieu ».

(2) *Degrés de Vie Spirituelle*, t. II, n° 77 à 86 : « Chez les unes la faculté qu'atteint plus directement la grâce c'est *la volonté*..., bien qu'elles reçoivent de grandes lumières, surtout des lumières pratiques... saint Pierre, saint Grégoire VII, saint Ignace de Loyola, saint Charles Borromée, saint Vincent de Paul... paraissent avoir été de ces âmes... Chez d'autres les grâces dominantes sont des *grâces d'illumination*... Ainsi chez saint Jean l'Évangéliste, saint Augustin, saint François de Sales... Enfin chez les personnes en qui domine *la mémoire*, la grâce montre clairement dans leurs occupations multiples, dans la fidélité à leurs règles..., le devoir à remplir... Elles forment la classe la plus nombreuse...; elles peuvent aussi bien que les autres s'élever aux plus hauts degrés de sainteté... les grâces mystiques sont moins faciles à discerner chez elles », et *apparaissent relativement plus tard* cf. ibid., n° 81, 82. C'est ce qu'on dit généralement en comparant Marthe et Marie, et c'est ce qui explique que certaines âmes sont plus avancées en contemplation qu'en vertu et inversement, bien qu'en général la vertu monte avec la véritable oraison, dont elle est le meilleur signe.

haute contemplation, même sans la contemplation proprement dite (1), et sans avoir passé par des épreuves à forme aussi nettement contemplative que les nuits des sens et de l'esprit (2).

Nous croyons que chez les âmes très parfaites qui ne semblent pas avoir la contemplation mystique proprement dite, il y a cependant une influence réelle et profonde du don de sagesse, qui est, avons-nous dit, à la contemplation mystique nettement caractérisée ce que la lumière diffuse est à celle du soleil visible. Comme le dit M. Saudreau : « Ces âmes s'appliquent volontiers aux détails (plutôt que de s'élever aux vues d'ensemble) et la grâce s'adapte à leur nature..., leur montre... dans la pratique assidue de certaines vertus... Dieu à glorifier... Elles ne reconnaissent en elles l'état mystique que lorsqu'elles y sont déjà assez avancées... Les grâces mystiques, qui résident dans l'intelligence et la volonté, chez elles sont souvent unies à des lumières distinctes sur une vérité particulière, ou sur une parole de la Sainte Écriture, ou sur la grandeur et l'importance de leurs devoirs. Ces lumières les frappent davantage et elles-mêmes discernent moins facilement les autres grâces plus précieuses, mais voilées, qui sont le véritable principe de leurs mérites. Elles arrivent plus rarement à l'oraison de silence et souvent elles trouvent l'union mystique dans la récitation de leurs prières vocales (3). » Ces âmes très parfaites, privées de la quiétude complète et des douceurs qui l'accompagnent, peuvent avoir la quiétude aride, et quand elles s'appliquent à l'oraison, il est rare que les éléments essentiels de la contemplation, les secrètes illuminations des dons d'intelligence et de sagesse leur soient refusées (4). Elles voient

(1) *Le Saint Abandon*, p. 417-420.

(2) *Ibid.*, p. 363 à 407.

(3) *Degrés de la Vie Spirituelle*, t. II, n° 80-81.

(4) Cf. *ibid.*, n° 76. — Ceci paraît conforme à ce que dit Dom Vital Lehodey dans *le Saint Abandon*, p. 444..., à propos des âmes relativement nombreuses qui, arrivées à l'oraison de quiétude, ne la dépassent pas, par suite de leur négligence. — De ce que ce n'est pas la moitié des âmes même généreuses qui arrive au sommet dont nous

aussi, dans les détails de la vie chrétienne, les exigences de l'amour de Dieu, son infinie grandeur, *d'une toute autre façon* que les âmes qui ne vivent pas sous la conduite habituelle du Saint-Esprit.

Ainsi s'explique que, selon le P. Poulain lui-même, « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique, et généralement avec abondance (1) ». On comprend aussi pourquoi sainte Thérèse a écrit en parlant à ses filles de l'oraison de quiétude : « Il y a beaucoup, oui, beaucoup d'âmes qui arrivent à cet état, mais il en est peu qui aillent plus loin. A qui en est la faute? Je ne sais. Assurément, elle n'est pas du côté de Dieu. Lorsque la divine Majesté témoigne une pareille bienveillance, elle ne cesse plus, j'en suis persuadé, d'accorder de nouvelles grâces, à moins qu'on y mette soi-même obstacle... Mais, ô douleur! sur le grand nombre d'âmes qui arrivent jusque-là, il y en a si peu qui passent outre comme elles le devraient, qu'en vérité j'ai honte de le dire... Je voudrais exhorter puissamment ces âmes à ne pas enfouir le talent qui leur a été confié... Et Dieu veuille qu'elles ne nuisent qu'à elles seules (2). » Après avoir cité ces paroles, saint François de Sales ajoute : « Soyons donc attentifs, Théotime, à notre avancement en l'amour que nous devons à Dieu, car celui qu'il nous porte, ne nous manquera jamais (3). »

parlons, n'allons pas dire que ce sommet n'est pas le terme du développement *normal* de la vie de la grâce ici-bas. Voyons ce qui arrive chez les travailleurs qui s'adonnent à l'étude d'une science ou d'un art : ce n'est pas même la moitié des médecins laborieux qui parviennent à posséder pleinement ce qu'ils devraient savoir.

(1) *Grâces d'oraison*, c. XXVIII, n° 11.

(2) *Vie*, ch. XV.

(3) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. XI.

Un texte controversé de saint Jean de la Croix

Remarques sur une atténuation de sa doctrine

Au moment d'imprimer ces dernières pages, un bénédictin de Solesmes, connu par ses études critiques sur les textes de saint Jean de la Croix (1), Dom Chevallier, nous signale la traduction inexacte souvent donnée d'un passage bien connu de la *Nuit obscure,* liv. I, ch. 9, que nous avons cité et expliqué plus haut, p. 473.

Comme nous le disions, *ibid.*, le chanoine Hoornaert a bien voulu, à notre demande, corriger la première traduction qu'il en avait donnée. Il avait d'abord traduit : « Dieu en effet *n'appelle pas* à la contemplation proprement dite tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit ; il n'en prend pas même la moitié. Pourquoi ? Lui seul le

(1) Cf. *Bulletin Hispanique,* oct.-déc. 1922, pp. 307-342 : *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ?* Ce travail montre que, malgré les améliorations heureusement apportées au texte très important de la *Nuit obscure* et de la *Montée du Carmel,* la dernière édition espagnole des œuvres de saint Jean de la Croix, parue à Tolède en 1912-1914, ne saurait être considérée comme définitive, en ce qui concerne surtout les secondes rédactions du *Cantique spirituel* et de la *Vive Flamme d'amour.* Sur ce point notamment, la thèse du P. Gerardo paraît peu défendable : seules, les premières rédactions de ces deux ouvrages semblent dues à la plume du Docteur mystique. Elles se trouvent heureusement en appendice au 2e volume de cette édition espagnole.

Les modifications que le texte primitif de saint Jean de la Croix a subies tendaient, on le voit par le travail de revision déjà fait, à atténuer certains points de sa doctrine ; et plus on reviendra à l'original, plus on y verra l'élévation de ce qui mérite d'être appelé le sommet du développement normal de la vie intérieure.

sait. » Comme nous l'avons montré *ibid.*, il faut traduire : « Dieu *n'élève pas* à la contemplation etc... » (non á todos *lleva* Dios á contemplación ni aun á la mitad), et non : « Dieu n'appelle pas ». Il y a en effet « beaucoup d'appelés, peu d'élus. »

Mais comme le fait remarquer Dom Chevallier, c'est la traduction de toute la phrase qui doit être modifiée. Dans l'espagnol (1) on lit : « no á todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espiritu lleva Dios á contemplación ni aun á la mitad : *el por qué, él se lo sabe* » ; c'est-à-dire : « tous ceux qui s'adonnent expressément à la vie spirituelle ne sont pas conduits par Dieu jusqu'à la contemplation, pas même la moitié d'entre eux n'y arrive : *le pourquoi, Dieu le sait bien* (2) » ; et non pas : « *Lui seul le sait* ». Il ne s'agit pas ici, comme on l'a cru, du seul bon plaisir de Dieu et de la seule prédestination. Comme nous l'avons montré plus haut (p. 475), saint Jean de la Croix s'est parfaitement expliqué sur ce point dans *la Vive Flamme*, 2e str., vers 5e :

« C'est ici, nous dit-il, le lieu d'indiquer *pourquoi si peu parviennent à cet état élevé*. Sachons-le bien, *la cause n'est pas que Dieu réserve seulement à quelques âmes pareille grandeur, il voudrait au contraire que tous l'obtiennent*. Mais il trouve peu de vases qui lui permettent une œuvre si digne et si sublime. *Les éprouve-t-il un peu?* Il sent les vases *fragiles au point de fuir la peine, de se refuser à porter tant soit peu sécheresse et mortification*, au lieu d'agir avec une pleine patience. Pour ce motif Dieu, les trouvant sans force au temps de la première faveur faite pour les dégrossir, s'arrête et ne purifie pas, ne tire pas des poussières de la terre ces âmes qui auraient à présent besoin de plus de force et de constance encore (3). »

On voit alors le sens de ce que saint Jean de la Croix nous disait en la *Nuit obscure*, l. I, c. 9 : « tous ceux qui s'adon-

(1) Édit. espagn., t. II, p. 32, lignes 21-23.

(2) En 1652, le Père Cyprien de la Nativité, dans sa traduction française des œuvres de saint Jean de la Croix, p. 254, avait fort bien dit : « la cause, Il la sçait ».

(3) Édit. espagnole, t. II, p. 640-641.

nent expressément à la vie spirituelle ne sont pas conduits par Dieu jusqu'à la contemplation, pas même la moitié d'entre eux n'y arrive : *le pourquoi, Dieu le sait bien.* » Ces derniers mots signifient : Dieu sait bien que *ces âmes fuient la peine*, c'est pourquoi *il s'arrête et ne les purifie pas.*

La traduction inexacte : « *Dieu seul le sait* », laisserait entendre qu'il n'y a pas eu de manque de générosité chez ces âmes ; c'est ce qu'inclinait à admettre M. Maritain dans son explication de ce texte que nous avons citée p. [60]. La traduction fidèle : « Dieu le sait bien », s'harmonise au contraire avec le passage de *la Vive Flamme* qui montre *ce manque de générosité* et avec quelques autres comme ceux-ci :

Appliquant à la contemplation le 14e verset du 7e chapitre de saint Matthieu : « *que la porte est petite, que la voie est étroite qui conduit à la vie, qu'ils sont peu à y pénétrer* », saint Jean de la Croix fait sur les derniers mots du Sauveur cette remarque (1) : « Cette déclaration *qu'ils sont peu à y pénétrer* nous oblige à en dire la cause. *C'est que bien peu savent et veulent s'avancer jusqu'au bout dans la pauvreté et le vide spirituels.* La voie qui mène à la haute montagne de perfection, parce qu'elle va jusqu'en haut, et parce qu'elle est étroite, requiert des voyageurs à qui les biens d'en-bas ne sont nullement une charge pesante, à qui les biens d'en-haut ne sont nullement une cause de gêne. Puisqu'il s'agit ici de rechercher et d'acquérir Dieu seul, Dieu seul doit être et notre unique recherche et notre unique acquisition. »

Commentant le 5e vers de la strophe 35e du *Cantique spirituel* (2), saint Jean de la Croix dit encore : « *Oh ! si l'on pouvait enfin comprendre qu'on ne saurait atteindre à l'épaisseur de la sagesse et des richesses de Dieu, autrement qu'en entrant dans l'épaisseur de la souffrance de mille manières, l'âme venant à y mettre sa joie et son désir !* Si l'on pouvait comprendre comment l'âme qui veut vraiment la sagesse, commence par désirer du fond du cœur de s'enfoncer dans l'épaisseur de la Croix, le chemin de la vie ! Peu s'y rési-

(1) *Montée du Carmel*, l. II, c. 6 ; édit. espagnole, t. I, p. 121. Toute la suite du chapitre est à lire et relire.

(2) É lit. espagnole, t. II, p. 597-598.

gnent : l'envie de pénétrer dans l'épaisseur de la sagesse, des richesses et des consolations divines, est de tous ; l'envie de pénétrer dans l'épaisseur des travaux et des douleurs pour le Fils de Dieu est de quelques-uns seulement. Le grand nombre voudrait se voir au terme, sans s'astreindre au chemin, à la voie qui y mène. »

Telle est la raison pour laquelle il n'y a pas même la moitié de ceux qui s'adonnent expressément à la vie spirituelle qui sont conduits jusqu'à la contemplation infuse. « Le pourquoi, Dieu le sait bien. »

L'expression *él se sabe* est prise d'ailleurs dans le même sens par saint Jean de la Croix au même volume II de la dernière édition espagnole, p. 663, ligne 16 : « el se sabe ».

*
* *

Nous croyons que cette remarque doit modifier dans le sens de la doctrine que nous avons soutenue dans tout cet ouvrage l'interprétation de M. J. Maritain citée plus haut p. [60], [65]. Cette doctrine n'est pas dure ni décourageante, elle rappelle seulement ce qui est dit dans l'Évangile de la *voie étroite* qui mène à l'union divine. Ce voie est étroite à l'entrée, c'est le mystère de la souffrance purificatrice, de la croix que tout chrétien doit porter tous les jours ; mais ensuite cette voie devient large au grand sens du mot, immense comme Dieu même ; les grâces toujours nouvelles qu'on y reçoit dilatent le cœur et donnent, dans l'obéissance et la parfaite docilité au saint-Esprit, la sainte liberté des enfants de Dieu.

Quant à *la causalité matérielle* dont parle M. Maritain, *loc. cit.* p. [61], *celle des aptitudes de tempérament* (ou des obstacles) *à la contemplation*, il faut l'entendre d'une causalité matérielle ou disposition *très éloignée*, car *la disposition prochaine*, il en convient (ibid. p. [63] note), *est surnaturelle*. Nous avons longuement expliqué plus haut, p. 515-519, pourquoi, selon saint Thomas, cette *disposition prochaine doit être surnaturelle* (comme dans le cas de la justification de l'impie) et pourquoi elle consiste surtout dans l'humilité, la pureté du cœur, la persévérance dans la prière et la

docilité au Saint-Esprit. Or, qui peut dire à cause de son tempérament : « Je ne puis pas, avec les grâces qui me sont offertes, arriver à une profonde humilité, à la pureté du cœur, à la persévérance dans la prière, à la docilité au Saint-Esprit, à la patience dans l'épreuve » ?

Mais il y a une relation mutuelle entre ces dispositions à la contemplation infuse et la contemplation elle-même, qui les affermit à son tour et les élève. Pour avoir par exemple les degrés supérieurs de l'humilité distingués par saint Benoît et saint Anselme et expliqués par saint Thomas (1), pour aimer à être traité comme une personne méprisable, il faut avoir reçu le don de la contemplation, qui seul donne une connaissance vive, quasi expérimentale, de l'infinie grandeur de Dieu et du fond de misère qui subsiste en nous. Sainte Thérèse le dit très nettement (2).

Or là seulement est la *pleine perfection* de la vie chrétienne. Si donc l'on dit des âmes, qui en sont loin encore, qu'elles peuvent avoir une *perfection commune* (3), cette perfection dite commune, aux yeux des saints, en particulier selon saint Jean de la Croix, n'est que la *perfection relative* dont nous avons parlé plus haut p. 211..., celle de ceux qui commencent à vivre de la vie parfaite ; mais il leur reste à y progresser par l'héroïcité des vertus, pour arriver à la *pleine perfection* ou à la sainteté, à la *pureté parfaite*, qui est le prélude normal du ciel, où rien de souillé ne peut entrer. Or cette pureté parfaite de l'âme exige ici-bas ou au purgatoire les purifications passives de l'esprit, dans lesquelles l'âme reçoit sous une forme douloureuse la contemplation infuse (4). C'est pourquoi nous avons écrit sous le

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 161, a. 6.

(2) *Vie*, ch. XXXI ; *Obras*, t. I, p. 257 : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal que l'on dit de nous, se réjouir même* plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels.* » — Item *Chemin*, XII, *Obras*, t. III, p. 61 : « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant bien des années l'oraison, ou, pour mieux dire, la méditation, on n'avancera jamais beaucoup ; la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts. »

(3) Cf. MARITAIN, *loc. cit.*, p. [69] note.

(4) Cf. *supra*, p. 174 ss., 442 ss.

titre de cet ouvrage : « Prélude normal de la vision du ciel, la contemplation infuse, comme le ciel, est, par la docilité du Saint-Esprit, la prière et la croix, accessible à tous. » C'est surtout la fidélité à *la grâce du moment* qui dispose les âmes à ce don précieux : « Benedicam Dominum in omni tempore. Semper laus ejus in ore meo. Dominus regit me, et nihil mihi deerit. In loco pascuae ibi me collocavit. »

TABLE ALPHABÉTIQUE

Cette table, qui ne contient que les choses principales, renvoie aux pages des deux volumes ; le second commence p. 417.

A

Abandon, p. 622 ; cf. Purification passive de l'espérance et de la charité.

Accord des Maîtres sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse, 662-740. L'Évangile et saint Paul, Introduction, p. x ss. ; l'enseignement des Pères grecs, 663 ss. ; des Pères latins, 670 ss. ; la spiritualité des Ordres anciens, Bénédictins, Cisterciens, Chanoines réguliers, Chartreux, 678 ss. ; la mystique dominicaine, 691 ss. ; la mystique franciscaine, saint Bonaventure, 715 ss. ; la mystique du Carmel, 719 ss. ; saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal, 730 ss. ; les spirituels et la Compagnie de Jésus, 732 ss. — On trouvera dans ces pages, au sujet de ces auteurs, les références au cours de l'ouvrage.

Actes directs de l'intelligence et de la volonté, produits sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, au-dessus du raisonnement et de la délibération humaine, 356, 360, 365-368. — Cf. grâce opérante, 362, 365-367 ; grâce coopérante, 363, 364.

Action et contemplation, 624, 625.

Amour de Dieu. Le précepte de l'amour de Dieu est sans limites, 215. Selon saint Augustin et saint Thomas, la perfection de la charité tombe sous le précepte, non comme *matière* ou chose à réaliser immédiatement, mais comme la *fin* vers laquelle tout chrétien doit tendre, chacun selon sa condition (Introduction, II), 217 ss., 232 ss. Le précepte de l'amour supérieur à tous les conseils, 218, 221 ss. — Trois conséquences : 1° Dans la voie de Dieu ne pas avancer, c'est reculer, 228 ss. ; les actes imparfaits, *remissi*, 228, ss. 2° Accélération normale du

progrès de l'amour divin à mesure que l'âme se rapproche de Dieu, 237. 3° Des grâces actuelles nous sont progressivement offertes pour atteindre ce but, 239 ss. — Les dix degrés de l'amour divin selon saint Bernard, saint Jean de la Croix et selon l'opuscule 61 attribué à saint Thomas, 684, 709.

Amour du prochain, ce qu'il doit être chez les parfaits, 200, 203, 204.

Appel : Divers sens du mot appel, 419 ss. Appel *général et éloigné* à la contemplation infuse, 300, 420, 430-462. Trois preuves principales de cet appel, voir table analytique ch. V, a. II. Appel *individuel et prochain*, les trois signes de saint Jean de la Croix, notés aussi par Tauler, 463-469. — Appel prochain *suffisant*, 469 ss. ; appel *efficace*, 471 ss., 513 ss. ; aux degrés inférieurs de la vie mystique, 473, 475 ; aux degrés supérieurs, 474. — Solution des objections contre cette doctrine, 509-527, et Appendice I et II. [1] ss., [45] ss., [97] ss.

Aridités. Cf. purification passive des sens, 178, 181, 444.

Ascétique : ce qu'elle est, 1 ss. ; son rapport avec la Théologie morale, 2 ss. ; avec la théologie mystique, 4 ss. Distinction de l'ascétique et de la mystique et l'unité de la doctrine spirituelle, 16-40.

Attardées (âmes), 230.

Augmentation de la grâce et de la charité, 234 ss. ; son accélération dans la vie de la Sainte Vierge et dans la vie des saints, 237-239.

Avancés. Selon saint Jean de la Croix ils sont, comme les progressants, dans la voie illuminative ou voie de contemplation infuse, 179. Défauts des avancés, 180.

B

Béatitude du ciel, 132-139.

Béatitudes évangéliques, leur rapport avec les dons du Saint-Esprit, 369 ss.

C

Charité, vertu infuse, 54, 62, 143. La perfection consiste spécialement dans la charité, 151, 159-164. Le précepte de la charité est sans limites, il est supérieur à tous les conseils, 219-227. La perfection de la charité tombe sous le précepte non comme *matière*, mais comme *fin*, 217. Voir *Amour de Dieu*.

Ciel, union fruitive du ciel, 132-139.

Cime de l'esprit, 561, 564, 565. Cf. fond de l'âme et touches divines.

Commençants, 203 ; l'état des commençants selon saint Jean de la Croix, 176. Défauts des commençants, 177 ss.
Communion, participation au sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel, 375, 651.
Conditions ordinairement requises à la contemplation infuse, 477-492.
Confusions à éviter dans l'exposé de la doctrine traditionnelle sur la contemplation, 562-568.
Conscience de l'état de grâce non requise à l'état mystique, 327.
Conseil, don de conseil, 373 ; ses trois degrés, ibid.
Conseils évangéliques, 221 ; tous les chrétiens doivent avoir l'esprit des conseils, 233. Les conseils et l'imperfection, différence de celle-ci et du péché véniel, 527-535.
Contemplation. Divers sens de ce mot, 272 ss. — La contemplation dite *acquise* correspond à ce que sainte Thérèse appelle l'oraison acquise de recueillement, 279-283. — Note sur la Contemplation acquise selon les théologiens carmes déchaussés, 745-769. — Ce que les grands mystiques appellent « contemplation » tout court, c'est la contemplation *infuse*, 284-290. C'est généralement une contemplation *obscure*, *générale*, *indistincte*, par opposition à ce que saint Jean de la Croix appelle connaissance surnaturelle, particulière et distincte, par révélations, visions ou paroles intérieures, 394 ss., 540 ss., 660, 775 et app. [6] ss., [33]. On peut distinguer dans la contemplation infuse les *mouvements droit*, 396, *brisé*, 396, *circulaire*, 397. — La grande ténèbre selon Denys, saint Thomas, sainte Angèle de Foligno, 394, 399-401. — Description *des degrés* de la contemplation infuse selon sainte Thérèse, 298, 310-324, — Comment elle se distingue des grâces extraordinaires qui parfois l'accompagnent, *ibid.*, 536-562, et Ier appendice [1]-[37]. — Ce que la contemplation infuse ne requiert pas essentiellement, 326-337. Voir table analytique, ch. IV, a. IV. — Rapport de la contemplation infuse avec *les dons* d'intelligence et de sagesse, cf. ibid., ch. IV, a. V et VI, p. 339 ss., 386 ss. — En quoi la grâce de la contemplation infuse diffère des consolations sensibles, 178, 407, 444, 775. — La contemplation infuse est un acte qui procède quant à sa substance de la foi infuse, quant à son mode du don de sagesse ou d'intelligence, 410-412. — Appel à la contemplation et désir de la contemplation, voir Appel. — Dans le *désir de la contemplation infuse* doivent s'unir l'humilité et la magnanimité, comme toute prière doit être humble et confiante, 502 ; comment ce désir est tout autre que celui des révélations, 546 ; comment il est exprimé par saint Ephrem, 664, saint Diadoque, 666, saint Bernard, 680 ss. Cf. Dons, Humilité, Mérite, Obstacles.

Contemplation et action apostolique, 624, 625, 676. La contemplation n'est pas ordonnée à l'action comme un moyen subordonné à une fin, mais elle la produit comme une cause éminente et surabondante, 624 ss. Mêmes rapports entre l'Incarnation et la Rédemption, ibid. La fin d'un Ordre apostolique est donc la *contemplation fructifiant par l'apostolat*, et non l'apostolat auquel serait subordonné la contemplation ; par là, sa vie est supérieure à la vie active et à la vie purement contemplative, 625 n. 1. — La contemplation infuse est généralement accordée aux parfaits, au moins comme actes isolés, mais souvent comme état d'oraison de quelque durée, 430 ss., 442, 450 ss., 662-744, et Appendice I et II, Épilogue, [81] à [96]. — Contemplation *suréminente*, procédant du don de sagesse et de la lumière prophétique, 384, 721, 723.

Crainte (don de), 374 ; ses trois degrés, ibid.

Croix, cf. purifications passives des sens et de l'esprit et épreuves concomitantes, 182, 314-316, 444-448.

D

Degrés de la charité et des dons qui lui sont connexes, 187-215 ; 232-237, 371-384, Introduction p. VIII.

Degrés de l'oraison infuse ou de l'état mystique, selon sainte Thérèse, 295-324.

Défauts des commençants, 177 ss. ; des avancés, 180. — Le péché véniel et l'imperfection, 527-535.

Demeures décrites par sainte Thérèse, Introd. p. VIII, 295... ; la IVe, 310 ss. ; la Ve, 311-314 ; la VIe, 314-318 ; la VIIe, 318-321.

Dévotion sensible trop recherchée par les commençants, 178, 444 ; cf. purification passive des sens. — La vraie dévotion, 158, 445. La vraie dévotion à Marie, ses degrés, 645 ss.

Dieu et ses perfections, objet principal de la contemplation, 394 ss., 401-403.

Dispositions à la contemplation infuse, 477-491, 769 ss., [100] ss.

Distractions pendant l'oraison affective, et celle de quiétude, 310, 313.

Dons du Saint-Esprit. Ils sont spécifiquement distincts des vertus acquises et des vertus infuses, par leur *motif formel* et leur mode d'agir, 339. Le motif formel est l'inspiration du Saint-Esprit, c'est là une *règle* ou *direction surhumaine*, qui a pour conséquence un *mode d'agir surhumain*, 343 ss. La doctrine de saint Thomas sur ce point dans les Sentences et dans la Somme, Appendice I, [45]-[59]. — Les dons du Saint-Esprit

sont *nécessaires au salut*, à cause du mode *imparfait* que conservent en nous les vertus infuses même élevées, p. 346 ss. — Le mode surhumain des dons qui est d'abord latent, 404 ss., 769 ss., doit, pour remédier à l'imperfection susdite, *prévaloir* sur le mode humain des vertus, dès l'entrée dans la voie illuminative, et plus encore dans la voie unitive, 353-355. *Prédominance* progressive du mode divin du don de sagesse dans l'oraison, 403 ss. — La vie mystique est caractérisée par la prédominance du mode des dons, surtout du don de sagesse, prédominance devenue *fréquente* et *manifeste*, pour un directeur expérimenté, 404, 772. Chez certaines âmes parfaites cette prédominance est *éclatante*, chez d'autres elle est *diffuse*, mais très réelle, 407 ss., [94] — Rapport des dons du Saint-Esprit avec la contemplation infuse, 371-385, 390-396. — *Le troisième degré des dons est d'ordre mystique*, 371-385. — L'influence des dons dans la vie ascétique est soit *latente et assez fréquente*, soit *manifeste mais rare*, Introduction p. VIII, 371, 404, 408, 769 ss. — Dans la vie mystique elle est à la fois *fréquente et manifeste*, 405 ss., 772 ss. — Le don de sagesse peut exister à un degré très élevé sans s'accompagner de grâces *gratis datae*, 772, n. 1.

E

Effets de l'oraison, 263 ; de la contemplation infuse, relativement aux vertus, 309 note 1, 311, 314, 315, 320.

Ennemis (amour des), 204.

Épreuves passives. Cf. Purifications passives.

Espèces infuses, non nécessaires à la contemplation infuse, 329, Appendice Ier, [1]-[45], et Epilogue, [82] ss.

Espérance, purifiée dans la nuit de l'esprit, abandon, 182, 314-316, 449 ss.

Esprit-Saint, cf. Dons et Habitation du Saint-Esprit.

État passif ou mystique, 301-305. Ce mot désigne soit l'oraison infuse de quelque durée, c'est alors un acte prolongé, 306 ss., soit une facilité à cet acte, une disposition prochaine à recevoir l'illumination du Saint-Esprit, principe de cet acte, 773 ss.

Étude et piété, 629, 636 ss.

Eucharistie et la contemplation, 650 ss.

Examen de conscience : le regard sur soi ne doit pas être séparé du regard sur Dieu, 494.

Extase totale ou partielle, 308 n. 2, 316 ; elle est parfois la suite naturelle de la contemplation infuse à un certain degré, 539. D'autres fois, comme le ravissement, elle précède en quelque sorte la contemplation infuse et y dispose, 316, 539, 540.

Extraordinaire et *l'ordinaire* dans la vie spirituelle, 45, 290-295. — La contemplation infuse est le fruit d'une grâce éminente, mais non pas extraordinaire de soi ; elle est dans la voie normale de la sainteté, 430-463. Voir Table analytique, ch. V, a. II, 509-527, 536-562, Appendice I, [1]-[45], Épilogue, [81] ss.

F

Faveurs extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, 536-562 ; révélations, 542 ss. ; visions, 548 ss. ; paroles intérieures, 553 ss.

Fiançailles spirituelles, cf. VIe Demeure de sainte Thérèse, 316-318.

Foi, sa surnaturalité essentielle, 67 ; elle se fonde immédiatement non pas sur l'examen rationnel des miracles, 66, mais sur l'action incréée par laquelle Dieu révèle la vérité, 67-70 ; la grâce de la foi nous fait adhérer infailliblement à cette action révélatrice, à la parole incréée, 71-76. La grâce de la foi élève ainsi notre intelligence et notre volonté à un ordre infiniment supérieur à celui de la vie naturelle des anges, et nous donne asile dans l'immuable, cette doctrine est un des fondements de la mystique, 76-84, 449. Autre conception de la surnaturalité de la foi, 65, 66, 74, 84, 85. — Les purifications passives de l'esprit mettent en un très puissant relief le motif formel tout surnaturel de la foi infuse, 182, 314-316, 448 ss. La contemplation infuse procède de la foi quant à sa substance, et du don d'intelligence ou de sagesse quant à son mode, 410-412. Ce que saint Jean de la Croix appelle Foi, c'est la foi théologale unie aux dons du Saint-Esprit qui lui correspondent, 410.

Fond de l'âme et touches divines, 319, 559 ss., 561, 564, 565.

Force (don de), 375 ; ses degrés, ibid.

Fruits du Saint-Esprit, 412-417.

G

Goûts de Dieu, différent de la dévotion sensible, 407.

Grâce habituelle, participation physique et formelle de la nature divine, 55-60. — Elle est la vie éternelle commencée, *semen gloriae*, 139-145. Voir Nature et grâce.

Grâce actuelle suffisante et efficace, 88. La grâce intrinsèquement efficace, 88 ss., 107 ss., 607 ss. — Grâce actuelle commune et inspiration spéciale du Saint-Esprit, 355, 356, 364, 365 ss. — Grâce opérante et grâce coopérante, 362-367.

Grâces gratuitement données (charismes), comment elles diffèrent de la grâce sanctifiante et lui sont très inférieures, 537-542. Le don de sagesse peut exister à un degré très élevé sans s'accompagner de grâces *gratis datae*, 772, n. 1.

H

Habitation du Saint-Esprit, 145 ss., 318-321, 559-561, 563-566.
Habitudes (*habitus*) acquises et habitudes infuses, 63, 64.
Héroïcité, requise à la pleine perfection de la vie chrétienne, 211-214, 441, [99]. La voie étroite, ibid.
Héroïques (vertus), 65, 212, 441, 449, [99].
Homme (vieil), homme nouveau, Introduction, p. XI, 177 ss., 525.
Humilité : Humilité et la doctrine de la grâce, 99 ; humilité disposition à la contemplation, 253, 258, 448, 487, 523. — Humilité et magnanimité, 202, 535, 613 ; leur union dans le désir de la contemplation, 502, 680-683 (textes de saint Bernard), 721, 724.

I

Idées infuses, non nécessaires à la contemplation infuse, 329, Appendice Ier [1]-[45], et Épilogue, [83] ss.
Illumination du Saint-Esprit, 393 ss., [15] ss., [33] ss. Cf. Inspiration.
Illuminative (voie), elle commence selon saint Jean de la Croix avec la contemplation infuse initiale, accordée sous forme d'actes isolés ou d'état de purification passive des sens, 179, 473, 475.
Imagination, son concours n'est pas nécessairement exclus dans la contemplation infuse, 326, 329 ; ordinairement il y a un concours imperceptible de l'imagination, 330-331.
Imperfection et péché véniel, 527-535. Imperfection des commençants, 177. Imperfection des avancés, 180.
Inspiration spéciale du Saint-Esprit, comment elle diffère de la grâce actuelle commune ; son élévation croissante, 355, 356, 364-366, 371-386.
Intelligence (don d'), 377 ; ses trois degrés, 378, 379 ; son rôle dans la nuit passive de l'esprit, 182, 446 ss., [33] ss.

J

Jésus-Christ, médiateur ; comment, par l'Eucharistie surtout, il conduit à l'union divine, 645 ss., 650-661.
Juste milieu de la vertu morale, 633 ss. ; modération et mesure opposées à médiocrité, 634. Les vertus théologales ne peuvent consister essentiellement dans un juste milieu, 635 ss.

L

Lumière infuse, sans idées infuses, suffit à la contemplation mystique, 329 ss., 393 ss. — Appendice Ier [6]-[21], [33] ss.

M

Magnanimité et humilité, 202, 535, 613. Leur union dans le désir de la contemplation, 502, 680-683, 721, 724.

Mariage spirituel, cf. Union transformante.

Marie, médiatrice, conduit les âmes fidèles à l'intimité du Christ, 645 ss. ; les trois degrés de la dévotion à Marie, 647 ss.

Matérialisation de la vie intérieure et de la vie intellectuelle, 627-636. Remède, 636 ss.

Médiocrité et tiédeur, 634, 635.

Méditation et oraison commune, 255-271.

Mérite. On peut arriver à mériter *de condigno* un haut degré de charité et le degré correspondant des dons d'intelligence et de sagesse, considérés comme *habitus*, 439, 512-514 ; on peut mériter au moins *de congruo* ou d'un mérite de convenance la grâce actuelle efficace de la contemplation infuse, 439, 441, 513. On peut l'obtenir par la prière humble, confiante, persévérante, 514, 193, 251, 300 n. 3, 334 n. 3, 502, 523. — La contemplation infuse est un acte méritoire, 327. — Contemplation et action apostolique, 320, 624, 625, 676.

Méthode d'oraison, elle doit être simple, 257 ; souvent utile aux commençants, ibid.

Miracles, leur surnaturalité, inférieure à celle de la grâce sanctifiante, 58, 60.

Mortification, 177 ss., 605, 606, 616, 632 ss. Cf. Orgueil, Défauts.

Motion divine, trois modes de cette motion dans l'ordre naturel, 356-361 ; trois modes analogues dans l'ordre de la grâce, 361-371.

Mystique (Théologie). Objet, principes et méthode de la théologie mystique spéculative ou doctrinale, 1, 7, 12, 13. La théologie mystique expérimentale, mode d'oraison infuse, 4, 304. Distinction de l'ascétique et de la mystique, 16-23, leurs rapports, 23-40. — La mystique et la surnaturalité essentielle de la foi, 62-88. — La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce, 88-125. — Cf. Vie mystique et Théologie mystique.

N

Nature et grâce, 33..., 55, 61, 510, 515, 518, 520, 523, 605, 614-617, 619, 620. La nature déchue ou blessée est moins apte à faire le bien d'ordre naturel que ne l'aurait été la nature pure, 525, 616. La *nature* au sens ascétique du mot, 605, 615, 632 ss.; au sens philosophique, 615. L'harmonie parfaite de la nature et de la grâce ne se trouve ici-bas que dans la vie unitive, 33, 37, 38, 55, 181 ss., 444..., 524, 616, 620, [99] ss.

Nuit obscure d'après saint Jean de la Croix, pourquoi l'illumination divine est appelée nuit, 178, 182, 446. Nuit passive des sens, 178, 444, 686. Nuit passive de l'esprit, 180 ss., 314-316, 444-450. Chez saint Grégoire, 675, saint Maxime, 669, Tauler, 695.

O

Obstacles à la contemplation, 493-496, 527-535.

Oraison acquise, commune, 255-266. Comment parvenir à la vie d'oraison et y persévérer, 266-271.

Oraison infuse, 298-306; ses degrés, 307-310; quiétude, 310-311; union simple, 311-314; union extatique, 316-318; union transformante, 318-321.

Ordinaire et extraordinaire dans la vie spirituelle, 45, 290-295. — La contemplation infuse est ordinairement accordée aux parfaits, 430-463, voir Table analytique, ch. V, a. II, 509-527. Appendice I [1]-[49]. Épilogue [81] ss. Extraordinaire, 536-562.

Orgueil, la nuit de l'esprit nécessaire pour détruire ce qui reste en nous d'orgueil inconscient, 180, 181, 182, 314 ss., 447 ss., 629. Cf. Humilité et Magnanimité.

P

Parfaits, 181, 183, 197, 199, 201-205, 209 ss. Voir Perfection.

Paroles surnaturelles 553 ss.; auriculaires, 554; imaginaires, 554; intellectuelles, 555; successives, 555; formelles, 556 ss.; substantielles, 558 ss. Ce sont des faveurs extraordinaires distinctes de la contemplation infuse, mais qui parfois l'accompagnent, ibid.

Péché véniel et imperfection, 527-535.

Perfection. La Perfection chrétienne ou la vie éternelle commencée, 131-148. Doctrines erronées ou incomplètes sur l'essence de la perfection, 152-158. — La perfection est spécialement dans la charité, 159-174. Cf. Amour de Dieu.

La pleine perfection de la charité présuppose les purifications passives des sens et de l'esprit, 174-185. La pleine per-

fection de la vie chrétienne est d'ordre mystique selon la tradition, 187-211. L'expression « pleine perfection » désigne non seulement l'essence de la perfection, mais son intégrité normale, 214. La perfection et le précepte de l'amour de Dieu, 215-227, et les conseils, 221-223. Cf. Imperfection.

Perfection relative, héroïcité et sainteté, 211. *Les parfaits*, selon saint Jean de la Croix, ont traversé la nuit passive des sens et celle de l'esprit, 181. Cf. Purifications passives.

Phénomènes mystiques extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, 536-562 ; ne pas s'y attacher, ni les désirer, 544, 549, 556 ; ce désir détourne de la vraie contemplation, 545.

Piété (don de), 374 ; ses trois degrés, ibid. Ce don, qui est dans la volonté, est particulièrement manifeste dans l'oraison de quiétude où la volonté seule est captivée, 310, 769 ; Piété et étude, 629, 636 ss.

Précepte de l'amour de Dieu : il est sans limite, 215. La perfection de la charité tombe sous ce précepte, non comme *matière* ou chose à réaliser immédiatement, mais comme *fin*, Introduction p. II, 217 ss., 232 ss. — Voir Amour de Dieu.

Préternaturel ou surnaturel *quoad modum*, quant au mode, 10, 58-60, 537-538.

Prière de demande, principe de son efficacité, 244-255.

Principes de la contemplation infuse : foi et dons d'intelligence et de sagesse, 338 ss., 386 ss., 390, 410-412 ; accidentellement, lumière prophétique, 384. Voir Contemplation et Dons.

Progrès spirituel par l'augmentation de la charité, des vertus et des dons. Introduction p. VIII, 215 ss., 228, 371-385, 442-450. Ce progrès devrait être d'autant plus rapide que l'âme se rapproche davantage de Dieu, analogie avec la loi de la gravitation universelle, accélération de la chute des corps, 237 ss.

Progressants et avancés sont, selon saint Jean de la Croix, dans la voie illuminative ou voie de contemplation infuse, 179, 208.

Prophétie. Cf. Révélations privées.

Prudence, comment cette vertu est souvent faussée, 634, 635.

Pureté du cœur, disposition à la contemplation, 484, [101].

Purgative (voie). Introd. fin, p. XI ; 177 ss.

Purification active, 177 ss., 605, 606, 616. Purifications passives nécessaires à la pleine perfection, 174-186. La purification *passive des sens*, sous l'influence surtout du don de science, 178, 444. La purification *passive de l'esprit*, sous l'influence surtout du don d'intelligence, 180, 446 ; elle dégage de tout alliage l'humilité et les vertus théologales, le très pur motif formel de ces vertus, 182, 314-316, 448 ss. La purification d'amour, 316, 318. Les purifications passives chez saint Grégoire le Grand, 675 ss., chez saint Maxime, 669, chez Hugues de Saint-Victor, 686, Tauler, 695.

Q

Quiétisme. Erreurs quiétistes et semiquiétistes, 740-745.
Quiétude (oraison de), 310-311. Influence spéciale en elle du don de piété, 769.

R

Ravissement, 308 n. 2, 316, 539, 540.
Recueillement acquis (oraison de), disposition à la contemplation infuse, 279, 299, 302 note. Cette oraison décrite par sainte Thérèse (*Chemin*, ch. 28) diffère du *recueillement surnaturel ou passif* qui est l'état mystique initial (IVe Demeure, ch. III), 279-283. Cf. Contemplation acquise, p. 745, 768.
Révélations privées, grâce extraordinaire, distincte de la contemplation infuse, 540. Ce que sont ces révélations privées, leur certitude, 542-543 ; elles se font par visions ou par paroles, 541. Conduite à tenir, 544. Ne pas les désirer, 544-547 ; c'est une grosse erreur de confondre le désir des révélations avec celui de la contemplation infuse ; le premier est condamnable et détourne de la contemplation infuse, qui, elle, est très désirable, 546. Les révélations proprement dites, 546, les révélations improprement dites, 547. — Dans l'union transformante l'âme reçoit-elle la révélation de son état de grâce et de sa prédestination, ou l'équivalent de cette révélation ? 553 n. 2.

S

Sagesse (don de), 379 ; ses trois degrés, 380-384... L'Esprit de sagesse dans l'Écriture, 387 ss. Le don de sagesse et la contemplation infuse selon la théologie, 390 ss. *Prédominance* progressive du mode divin du don de sagesse dans l'oraison pour remédier au mode imparfait des vertus, 403 ss. Cette prédominence est *éclatante* chez certaines âmes parfaites, *diffuse* chez d'autres, 407 ss. Le don de sagesse peut exister à un haut degré sans s'accompagner de grâces *gratis datae*, 772 n. 1, Cf. Vie mystique.
Science (don de), 372 ; ses trois degrés, ibid. ; son rôle dans la nuit passive des sens, 444.
Sécheresses, dans la nuit des sens, 178, 181, 444 ss,
Simplicité de l'esprit et du cœur, disposition à la contemplation, 485.
Surnaturel, définition et division, 54-60. Le surnaturel essentiel (*quoad substantiam*) et le préternaturel ou surnaturel quant au mode de sa production (*quoad modum*), 10, 58, 60, 537-538.

T

Théologie ascétique et mystique, son objet, 1, 6, 594 ; ses principes, 6 ; sa méthode, 6-15, 594. Ses rapports avec la Théologie dogmatique et morale, 2, 3. — La Théologie mystique doctrinale ou spéculative, 1-15 ; la théologie mystique expérimentale, mode d'oraison infuse, 4, 304. Distinction de l'ascétique et de la mystique, 16-23, unité de la doctrine spirituelle, 23-40. Questions de méthode dans l'étude du problème mystique fondamental, 588-594. Autorité de saint Thomas en ces questions, 570-588.

La Théologie de saint Thomas et la spiritualité, 605-627.

Ténèbre divine selon Denys, saint Thomas, la B^se^ Angèle de Foligno, 394, 399-401.

Tentations contre les vertus morales, 178, 444 ; contre les vertus théologales dans la nuit de l'esprit, 182, 314-316, 444-448.

Tiédeur et médiocrité, 634.

Touches divines, 559-562, 563-565, [89]. Voir Fond de l'âme.

Transformation, cf. Union transformante, 318-321.

Trinité, contemplation de la Sainte Trinité dans l'union transformante, 318.

U

Union divine, habituelle et actuelle, 148, 261 ; union simple, 311-314 ; union extatique, 316-318 ; union transformante, 318-321. La vision de la Sainte Trinité ne paraît pas nécessairement liée à l'union transformante, 318 n. 3. Dans ce degré d'union l'âme reçoit-elle la révélation de son état de grâce et de sa prédestination, 553 n. 2.

Unitive (voie). Introd. fin, p. XIII, 187-211. Il n'y a pas deux voies unitives, l'une ascétique et ordinaire et l'autre mystique et extraordinaire ; la voie unitive dans sa perfection normale est d'ordre mystique, 187-215, et appendice III [59] ss. Ce qu'il y a d'essentiel dans cette voie se distingue des grâces extraordinaires qui parfois l'accompagnent, 326 ss., 328 ss., 430-462, 536 ss., et Appendice I, [1]-[44].

V

Vertus acquises et vertus infuses, 63, 64. Vertus morales infuses, 64, 65. Cf. Juste milieu (modération et mesure, non médiocrité), 634. — Vertus théologales, leur surnaturalité essentielle à raison de leur objet formel, 65-86. Les vertus théologales ne peuvent consister essentiellement dans un juste milieu, 635 ss. Vertus sociales, vertus purifiantes (*purgatoriae*), vertus de l'âme purifiée, vertus exemplaires, 203. — Les vertus

héroïques sont surtout celles de l'âme purifiée, après la nuit de l'esprit, 318-321, mais les vertus purifiantes (*purgatoriae*) peuvent aussi être héroïques dans le cours de la purification des sens et de l'esprit, 178, 314, 444, 449.

Vie de la grâce, « semen gloriae », vie éternelle commencée, 139-145 ; elle est identique en son fond avec celle du ciel, 140 ss. ; deux différences principales, 140.

Vie intérieure et vie intellectuelle, comment elles doivent s'harmoniser, 628 ss.

Vie mystique, caractérisée par la prédominance du mode suprahumain des dons du Saint-Esprit, sur le mode humain des vertus, 27, 148, 353, 405-409. Pourquoi dans la voie illuminative et surtout dans la voie unitive le mode suprahumain des dons doit prévaloir, 353 ss., 403-410. — Vie mystique imparfaite caractérisée par la prédominance des dons inférieurs, ordonnés plutôt à la vie active, Appendice III, [59]-[71]. — Vie mystique parfaite caractérisée par la prédominance des dons supérieurs d'intelligence et de sagesse, 405 ss. — Appel éloigné et appel prochain à la vie mystique, cf. Appel.

Visions, grâces extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, 548 ss. Visions corporelles, 548, 549 ; visions imaginaires, 550, 551 ; visions intellectuelles, 551-553. Conduite à tenir, ibid. On ne doit pas désirer les visions. Cf. Révélations. — La vision intellectuelle de la Sainte Trinité ne paraît pas nécessairement liée à l'union transformante, 318 n. 3. Cette vision n'est pas une perception positive immédiate de l'essence divine ou de Dieu *tel qu'il est*, 553.

Vocation à la contemplation, voir *Appel*.

Voies purgative, illuminative, unitive, Introduction, VII-XIII, 187-211. — Il n'y a que trois voies et non pas six, 187, 188. La voie illuminative considérée dans sa perfection normale est déjà d'ordre mystique, à plus forte raison la voie unitive, si l'on ne s'en fait pas une conception amoindrie, 187-215 et Appendice III [59]-[71].

Volonté, reste libre dans la contemplation infuse, qui est ainsi un acte méritoire, 327.

Z

Zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes chez les parfaits, 199 ss., 204, 209. Son plein épanouissement normal dans l'union transformante, 320.

Table des auteurs cités, voir ch. VI, a. V, 662-744 : *Accord des Maîtres*, où se trouvent indiquées, pour ces auteurs, les principales références au cours de l'ouvrage.

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre V

L'appel à la contemplation ou à la vie mystique

Art. I. — *Les divers sens du mot appel* 419

1° Appel général et éloigné, 420. — 2° Appel individuel et prochain, 421. — 3° Appel suffisant, 422. — Appel efficace aux degrés inférieurs ou aux degrés supérieurs de la contemplation infuse, 424.

Art. II. — *L'appel général et éloigné à la contemplation mystique* 430

Les trois principales raisons qui le fondent (431) :

§ I. — *Le principe radical* de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune : « la grâce des vertus et des dons », 434. Or le mode surhumain des dons doit *normalement prévaloir* avec le progrès spirituel pour remédier au mode toujours imparfait des vertus, 435. La vie mystique apparaît donc normalement avec la voie illuminative et surtout avec la voie unitive. — On peut mériter la grâce actuelle de la contemplation infuse *saltem de congruo*, et l'on mérite *de condigno* l'augmentation de tous les *habitus* infus, connexes avec la charité, y compris les dons, 439. Les vertus héroïques, 441.

§ II. — Dans le progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les *purifications passives*, qui sont d'ordre mystique, 442.

Nature de ces purifications, où dominent les illuminations du don de science (444), puis du don d'intelligence (446) ; comment elles purifient de tout alliage l'humilité et les vertus théologales, en mettant en un puissant relief leur motif formel tout surnaturel, 448. Ce sont là les formes éminentes du progrès normal, 449. Le purgatoire, ibid.

§ III. — La *fin* de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, mais celle-ci y dispose plus immédiatement, 450 ; la contemplation infuse est ordinairement, selon la tradition, le prélude immédiat de la vision béatifique, 451. Ce que dit saint Thomas de la supériorité de la vie contemplative, qui est non pas le moyen, mais la fin de l'action, ne se vérifie pleinement que dans la vie mystique proprement dite, disposition normale immédiate à la vie du ciel, 452-455. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix admettent l'appel général et éloigné de toutes les âmes intérieures à la contemplation infuse, 458-462.

ART. III. — *L'Appel individuel et prochain à la contemplation mystique* 463

§ I. — C'est à cet appel que se rapportent les réserves faites çà et là par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Tauler et d'autres maîtres : toutes les âmes justes ne sont pas appelées d'une façon individuelle et prochaine, 464. — *Les trois signes principaux de l'appel individuel et prochain* : la méditation devient difficile ou impraticable ; l'âme n'éprouve aucune envie de fixer l'imagination sur aucun objet extérieur ou intérieur ; elle se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur Lui son attention amoureuse, 464-469.

§ II. — Cet appel individuel et prochain peut être *suffisant*, et rester stérile par suite de notre négligence, ou au contraire il est *efficace* : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », dit sainte Thérèse en appliquant à ce sujet la parole de Notre-Seigneur, 469. Enfin l'appel efficace peut conduire soit aux degrés inférieurs soit aux degrés supérieurs de la contemplation et de la perfection, 471. Certains textes de saint Jean de la Croix font allusion au mys-

tère de la prédestination, que toute cette question présuppose, 473-474. Le saint s'est bien expliqué dans « Vive flamme », 475. Cf. *infra*, p. [97] ss.

ART. IV. — *Conditions ordinairement requises à la contemplation infuse* 477

Examen des principales difficultés relatives à l'appel général.

§ I. — Les principales conditions, ordinairement requises à la vie mystique, ne manquent pas généralement aux âmes intérieures généreuses, 479. Il faut user de son mieux des *grands moyens que l'Église donne à tous*, des sacrements, de la sainte communion, avoir une grande *dévotion au Saint-Esprit, au Sacré-Cœur, à Marie* ; se laisser former par *la liturgie, l'étude surnaturelle* de la doctrine sacrée, 483. Quant aux dispositions intérieures à la contemplation, nul ne peut dire : je ne puis les avoir ; ce sont *la pureté du cœur* (484), *la simplicité de l'esprit* (485), *l'humilité du cœur* (487), *l'amour du recueillement et la persévérance dans l'oraison* (488), *une fervente charité* (491).

§ II. — *Obstacles particuliers à la contemplation*, 493. 1° vouloir choisir sa voie, édifier soi-même sa perfection, agir à *notre manière* ; 2° tout analyser, enregistrer, l'esprit reflexe ; quitter notre oraison, pour savoir si elle est conforme à ce que disent les auteurs, et à quel degré nous sommes arrivés ; 3° chercher en Dieu la jouissance plus que Dieu lui-même, 493-496.

§ III. — Que penser des âmes qui n'ont reçu qu'un ou deux talents ? (496) L'usage qu'elles peuvent faire des sacrements, de l'Eucharistie. Le dogme du purgatoire éclaire cette question, 496-498.

§ IV. — Cette doctrine, bien comprise et bien appliquée, ne porte pas les uns à la présomption, les autres au découragement, 499-508, Cf. *infra*, [100].

Note. — Examen de quelques difficultés théoriques : La grâce sanctifiante et notre nature, 509. — Les lois de l'ordre de la grâce, 510. — Comment la grâce de la contemplation peut-elle être méritée (512), et obtenue par la prière, 514. Instances, 514-527. — *L'imperfection* distincte du péché véniel, 527-535.

ART. V. — *Grâces extraordinaires qui parfois accompagnent la contemplation infuse* . . . 536

§ I. — Les charismes ou grâces gratuitement données selon saint Paul, 536. — L'explication qu'en donne saint Thomas, 537-540. — Applications faites par saint Jean de la Croix, 540. — *Les révélations* privées, leur nature, conduite à tenir, p. 542. — *Les visions*, corporelles, imaginaires, intellectuelles, p. 548. — *Les paroles* surnaturelles, auriculaires, imaginaires, intellectuelles (successives, formelles, substantielles), p. 553. — *Les touches divines* et le fond de l'âme, p. 559.

§ II. — *Confusions à éviter dans l'exposé de la doctrine traditionnelle*, p. 562. — Ne pas diminuer l'état mystique, ni trop le rapprocher de ce qui ne l'est pas. — Ne pas mettre un abîme entre l'état mystique initial et les états mystiques supérieurs. — Ne pas confondre l'essence des états mystiques supérieurs avec les faits extraordinaires qui parfois les accompagnent, 563. — Ne pas confondre avec les faits extraordinaires en quelque sorte extérieurs les touches divines, qui, sans être essentielles à la contemplation infuse, contribuent à constituer l'union à Dieu, 565. — Compléter l'analyse par la synthèse. — Ne pas confondre les trois voies purgative, illuminative et unitive avec ce qui n'en serait qu'une forme imparfaite, 565. Ne pas perdre de vue l'élévation des grands maîtres, 567-568.

CHAPITRE VI

Synthèse et confirmation

ART. I. — *L'autorité de saint Thomas en théologie mystique et les questions de méthode* . . 569

§ I. — Saint Thomas a-t-il voulu traiter de la contemplation mystique proprement dite? Nul doute, il parle même de la grande ténèbre qui est le plus haut degré de cette contemplation, 570.

§ II. — Le Problème mystique actuel et les ques-

tions de méthode, 579. Examen de concessions et d'objections faites à la doctrine exposée dans cet ouvrage, 581. Rapport de la science mystique avec la théologie. Les plus grands maîtres de la théologie et de la mystique ont-ils laissé sans solution le problème ici traité ? p. 588. S'il en est ainsi, ce sont les éléments même de la mystique qui sont encore à constituer. En réalité, la question fondamentale de la mystique était très simple pour les grands Docteurs, c'est nous qui la compliquons, 589. Comment lire saint Thomas pour trouver dans ses œuvres la solution cherchée, 596-604.

ART. II. — *La théologie de saint Thomas et la spiritualité* 605

§ I. — La doctrine spirituelle de saint Thomas contient des principes en apparence contraires, qui se concilient pourtant dans une vue supérieure, 605. Il juge de toutes choses selon leur rapport à Dieu, cause première et fin ultime, 609. Comment il subordonne parfaitement la sagesse humaine à la agesse divine, 611.

§ II. — De ce point de vue supérieur s'harmonisent les principes directeurs de sa doctrine : 1° La nature ne doit pas être détruite mais perfectionnée par la grâce (nul naturalisme en ce principe), 614. 2° Tout ce que peut la nature humaine ou angélique la mieux douée, la plus géniale, n'est absolument rien en comparaison de la vie surnaturelle, 617. Harmonie sublime de ces deux ordres, infiniment distants l'un de l'autre, 619. 3° La grâce est efficace par elle-même, et non par notre consentement, 621. La vie mystique est le couronnement normal de l'ascèse, et l'action apostolique vraiment féconde doit dériver de la plénitude de la contemplation, 624-627.

ART. III. — *L'union de la vie intérieure et de la vie intellectuelle* 628

§ I. — La matérialisation de la vie intellectuelle et celle de la vie intérieure proviennent souvent de leur séparation, 628-636.

§ II. — Comment remédier à cette double matérialisation : union de ces deux formes de vie dans

les grands docteurs de l'Église, spécialement chez saint Thomas, p. 636-644.

Art. IV. — *La Contemplation et l'Eucharistie à l'école de la B^se^ Vierge, Mère de Dieu* . . . 645

La Médiation de Marie, Mère de Dieu. Trois degrés dans la dévotion à Marie correspondants aux trois degrés de la charité, 645. — La Sainte Vierge et le sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel, 650. — La sainte communion, participation à ce sacrifice, doit nous faire participer de plus en plus aux sentiments les plus profonds du Cœur du Christ, Prêtre et Victime, 651. — Élévations sur le Cœur eucharistique de Jésus, 653-661.

Art. V. — *L'Accord des Maîtres sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse* 662

Enseignement des Pères, 663. — La spiritualité des Ordres anciens, bénédictins, cisterciens, chanoines réguliers, chartreux, 678. — La mystique dominicaine, S. Thomas, Tauler, B^x^ Suso, Ste Catherine de Sienne, etc., 691. — La mystique franciscaine, doctrine de saint Bonaventure sur la Contemplation, 715. — La mystique du Carmel : sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et leurs disciples, 719. Saint François de Sales, 730. — Les spirituels de la Compagnie de Jésus : Saint Ignace, saint François de Borgia, saint Alphonse Rodriguez, le Père Lallemant et ses disciples, les études récentes, 732-740.

Erreurs quiétistes et semiquiétistes 740

Note sur la Contemplation acquise chez les Théologiens du Carmel depuis le XVIIe siècle 745

Pour ces théologiens cette contemplation dite acquise correspond à l'oraison acquise de recueillement décrite par sainte Thérèse, *Chemin*, ch. 28, elle est normalement suivie du recueillement surnaturel et de la quiétude, (IVe Demeure) qui sont infus, 768.

Les dons du Saint-Esprit dans la vie ascétique et la disposition à la contemplation 769

Appendices

I. — *La Contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?* . . . . . [1]

La théorie des idées infuses nécessaires à la contemplation mystique [1]. — Critique de cette théorie. Elle ne se trouve ni chez saint Thomas, ni chez saint Jean de la Croix [6]. — La doctrine de Brancati de Laurea copié par Benoît XIV. Une assertion du Card. Billot [21]. — Nul cercle vicieux dans nos trois arguments fondamentaux [31]. — L'intensité croissante de la lumière et le progrès de la connaissance [33]. — Conclusion : La contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté [37].

II. — *Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit dans la Somme Théologique* . . . . . [45]

Saint Thomas, dans la Somme Théologique, aurait-il renoncé à voir dans le mode suprahumain la caractéristique des dons ? [44] — Sept remarques établissent qu'il n'en est rien, mais dans la Somme Théologique, saint Thomas insiste davantage sur le *motif formel* des actes qui procèdent des dons, *la direction supérieure* du Saint-Esprit, d'où résulte le *mode surhumain*. Ce qui éloignerait de saint Thomas ce serait la confusion de la grâce actuelle commune et de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit [47]. Cf. *supra*, p. 335-371.

III. — *Une question sur la vie mystique encore imparfaite, caractérisée par la prédominance des dons de l'action, plutôt que par celle des dons contemplatifs.* . . . . . [59]

Il existe une vie mystique imparfaite avec prédominance des dons du Saint-Esprit relatifs à l'action, et dans laquelle il y a une contemplation improprement dite avec des actes isolés de contemplation infuse ; la nuit des sens reste inachevée [59-71]. Les lois supérieures et leurs exceptions [71-79].

Voir au sujet de l'article reproduit ici les remarques faites plus loin p. [97] sur un texte controversé de saint Jean de la Croix.

IV. — *Epilogue : Accord progressif des théologiens actuels sur la contemplation* . . . . . [81]

On concède maintenant de plus en plus que la contemplation mystique ne requiert pas d'idées infuses, qu'elle se trouve dans la voie normale de la sainteté, que par suite les âmes intérieures généreuses peuvent et doivent même la désirer et la demander humblement à Dieu, [81] à [96].

Note : Un texte controversé de saint Jean de la Croix. Remarques sur une atténuation de sa doctrine, et sur quelques expressions d'un article reproduit plus haut, p. [59] . . . . . [97].

Tableau synoptique des conclusions de l'ouvrage, t. I, dans l'Introduction, fin, p. VIII.

Table alphabétique, p. [103].

Errata, Appendice, p. [81], 1er Epilogue, *lire* : Epilogue

Imprimerie E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

1 a39003 001282531b 2
GARRIGOU-LAGRANCE, REG
PERFECTION CHRETIENNE

CE BX 2350 . 5
.G33 1923 V002
C00 GARRIGOU-LAG PERFECTION
ACC# 1369020

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 09 08 06 10 1